This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

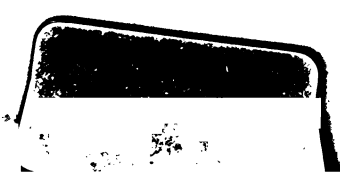
+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`



Kritiſche Geſchichte

des

Urchriſtenthums.

Erſter Theil.

Philo

und die

jüdiſch-alexandriniſche Theoſophie.

I. Abtheilung.

Durch

A. F. Gfrörer,

Bibliothekar in Stuttgart, Mitglied der K. Däniſchen Akademie der Alterthumsforſcher in Kopenhagen.

Non sibi res, sed se submittere rebus.

Zweite unveränderte Auflage.

Stuttgart.

E. Schweizerbart's Verlagshandlung.

1835.

100. b. 118.

Vorrede
zur zweiten Auflage.

Die Ansichten, die ich vor 4 Jahren im ersten Theile der kritischen Geschichte des Urchristenthums aussprach, haben sich in keinem Stücke geändert. Im Gegentheile wurden sie noch in mir bestärkt durch die weiteren Studien, die ich seitdem über alle Beziehungen meiner historischen Aufgabe angestellt, und deren Resultat ich im nächsten Jahre als Fortsetzung meiner Geschichte des Urchristenthums dem gelehrten Publikum vorzulegen gedenke.

Ich wußte daher dieser zweiten Ausgabe, welche der geehrte Herr Verleger zu machen für gut fand, nichts, was das eigentliche Wesen des Buches betrifft, beizufügen.

Dagegen sey es mir vergönnt, mich hier über die Urtheile auszusprechen, die über vorliegendes Werk seit seinem ersten Erscheinen laut geworden sind.

Als ich den Plan faßte, im Urchristenthum die wichtigste geistige Revolution, welche die Weltgeschichte kennt, rein urkundlich, ohne Rücksicht auf irgend welche Parteiansicht, auf Lieblingsmeinungen der jetzigen oder der früheren Zeiten, auf die sogenannten Interessen des Herzens

und Gemüths, — blos im Dienste objektiver Wahrheit darzustellen, sah ich wohl voraus, daß ich mir für mein Vorhaben bei der größeren Mehrheit der Theologen wenig Beifall versprechen dürfe. Um mich einer solchen Täuschung hinzugeben, kannte ich zu gut den heutigen Zustand der deutschen Theologie, die verschiedenen Parteien, die sich auf diesem Gebiete bewegen, so wie die vielfältigen Einflüsse, welche auf dieselbe theils unter dem Schein höherer Wissenschaften, theils aus gewissen anderen, nichts weniger als der Schule angehörenden Gründen, einwirken. Ich wußte auch recht wohl, daß es für denjenigen, der blos darauf ausgeht, mit einer Schrift augenblicklich Glück zu machen, am gerathensten sey, mit andern zu singen, und sich dem Chorus einer Partei anzuschließen.

Wenn ich demnach von vornen herein darauf verzichtete, den Beifall der Menge zu erringen, so hoffte ich anderer Seits auf die Zustimmung derer, die bei unverblendetem geistigen Auge die objektive Wahrheit lieben und sie suchen.

In beiden Erwartungen bin ich nicht getäuscht worden. Nicht nur fanden meine Studien bei Männern Anklang, die nicht der eigentlichen Gelehrten-Kaste angehörig, ihren Talenten eine würdige Stellung im Staate verdanken, sondern auch in einigen gelehrten Zeitungen freundliche Beurtheiler.

Namentlich nenne ich hier mit innigem Vergnügen den Recensenten in der Leipziger Literatur-Zeitung, Jahrg. 1832, Nr. 253—256. Ich mußte über das Urtheil dieses, mir leider gänzlich unbekannten, Gelehrten um so mehr Befriedigung fühlen, da derselbe eine seltene Kennt-

niß des Gegenſtandes verräth, und in Betreff einzelner bisher ganz unbeachteter Punkte — worunter ich nur den von ihm geahneten wichtigen Einfluß der jüdiſchen Anſichten von Moſes auf die Lehre des neuen Teſtaments hier namhaft machen will, — wie man zu ſagen pflegt, den Nagel auf den Kopf getroffen hat.

Ich habe ſeine Arbeit mit dem lebhafteſten Intereſſe geleſen, und halte es für meine Pflicht, ihn auf dieſem Wege zu verſichern, daß ich mir ſeine Winke in der Fortſetzung meiner kritiſchen Geſchichte zu Nutzen machen, zugleich aber auch den Ungrund ſeiner Befürchtung thatſächlich darthun werde, die er dahin ausſpricht: „ich möchte der alexandriniſchen Theoſophie zu viel Einfluß auf meine Anſichten vom Urchriſtenthum geſtatten.“

Außer dieſem ungenannten Recenſenten muß ich noch die kurze Beurtheilung des Herrn Dr. Gieſeler in den Studien und Kritiken 1833, Seite 1205 erwähnen, die wenigſtens die Gründlichkeit und den Ernſt meiner Unterſuchungen anerkennt, und die mir theils wegen der wohl verdienten Reputation ihres Verfaſſers, theils auch deßhalb erfreulich war, weil von Göttingen aus ſonſt nur Verdammungsurtheile über mein Werk ergiengen.

Ich meine hier zunächſt einen Artikel in derſelben Zeitſchrift von demſelben Jahrgang Seite 533.

Herr Dr. Lücke (dieß iſt der Recenſent) läßt ſich darin ſo vernehmen: „die Vorrede (meines Urchriſtenthums) bezeichnet den Geiſt und die Abſicht des Werkes, zum warnenden Exempel der Zeit. Wenn nicht das Jahr 1831 darunter ſtünde, ſo würde ich glauben, ſie wäre zur Zeit Voltaire's und ſeiner Genoſſen ge-

ſchrieben, und Ueberſetzung irgend eines franzöſiſchen Produkts der Art. Fortan rühme ſich Niemand, wir hätten jene Zeit hinter uns.“

Dieß ſind die Schlagworte des Herrn Konſiſtorialrathes in jenem Artikel. Auf Gründe läßt er ſich nicht ein, vielleicht weil ihm ſein eigenes Anſehen hinreichend dünkte, um einen blinden Bannſtrahl zu ſchleudern, vielleicht weil ihm das Recht eines angehenden Schriftſtellers auf billiges Gehör nicht der Beachtung werth ſchien. Dennoch, hoffe ich, wird er mir erlauben, daß ich Einiges dagegen erwiedere, und zwar vorerſt nicht für mich, ſondern für die Manen eines Mannes, der eine mehr als europäiſche Reputation genießt.

Die beiden Sätze „Voltaire ſammt ſeinen Genoſſen“ und der andere „fortan rühme ſich Niemand mehr, wir hätten jene Zeit hinter uns“ ſind in eine ſo eigenthümliche Verbindung gebracht, daß man dem Herrn Profeſſor nothwendig die Meinung unterlegen muß, wir hätten jene Zeit, nicht etwa blos chronologiſch hinter uns — denn dieß iſt eine ſonnenklare Thatſache — ſondern vielmehr die Studien und Kritiken unſerer Zeit ſtehen weit über denen „Voltaire's und ſeiner Genoſſen“. Da nun aber in dem fraglichen Artikel von einem dogmenhiſtoriſchen Werke die Rede iſt, ſo muß, allem Anſcheine nach, nicht Voltaire der Tragiker, oder Komiker, nicht Voltaire der Romanenſchriftſteller oder Belletriſt, ſondern Voltaire als Hiſtoriker und namentlich als Geſchichtſchreiber über Dinge, die in den Kreis der Kirche gehören, gemeint ſeyn; denn zwiſchen einem Werke über das Urchriſtenthum und Voltaire in jeder andern, als der lezten Be-

ziehung gibt es kein vernünftiges tertium comparationis. Folglich iſt der eigentliche Sinn jener Worte der: die hiſtoriſch-theologiſchen Einſichten unſerer Zeit ſtehen weit über denen Voltaire's. Es liegt aber offenbar noch mehr darin. Bedenkt man nämlich, daß ſich unter uns im vorigen Jahrhundert eine noch jezt blühende theologiſche Richtung gebildet hat, welche in einem unläugbaren hiſtoriſchen Zuſammenhang mit Voltaire's Anſichten ſteht, ſo muß unter jenem Verdammungsurtheil ohne Zweifel auch die eben bezeichnete theologiſche Denkweiſe begriffen werden, was wohl Herr Dr. Lücke ſelbſt zugeſtehen wird. Demnach wäre mit Voltaire zugleich eine ganze, Nichts weniger als unbedeutende theologiſche Partei in Deutſchland niedergeſchlagen.

Allein noch einer nähern Begränzung iſt der obige Satz fähig. Deutſchland zählt nämlich in unſern Tagen noch außer den eigentlichen Rationaliſten, auf die ich, wie man ſieht, ſo eben zielte, mehrere andere theologiſche Schulen, von denen jede der feſten Meinung iſt, ſie allein habe Recht, und Herr Conſiſtorialrath Lücke gehört anerkanntermaßen zu einer ſolchen, ja er iſt der Pilot eines periodiſchen Blattes, in welchem nicht nur eine eigenthümliche Tendenz verfolgt wird, ſondern in welchem auch faſt jedes Jahr in mehr als einem Artikel — obwohl durch andere Mitarbeiter — dem gläubigen Deutſchland vorgeſagt wird, Herr Dr. Lücke — er, der Mitredakteur — ſey nahe hin der ausgezeichnetſte Exegete unter den jezt lebenden Theologen.

Demnach wäre der innerſte und wahrſte Gehalt des viel beſprochenen Satzes der: die jetzigen Meinungen,

d. h. die ſo in den Studien vertreten werden, d. h. namentlich die des Herrn Dr. Lücke ſtehen weit über den dogmenhiſtoriſchen Einſichten Voltaire's.

Ich glaube, dieſer Schluß iſt nach den Regeln der Logik, und noch mehr gemäß den geheimen Falten des menſchlichen Herzens gezogen. Nichts deſto weniger iſt er meiner Meinung nach, ſeiner Grundlage wegen, falſch. Denn wenn ich auch einer Seits die Kühnheit bewundere, mit welcher Herr Dr. Lücke — er, ein Göttinger Profeſſor der Theologie, der, ſo viel ich beurtheilen kann, noch keinen ſonderlichen Einfluß auf die Anſichten der urtheilsfähigen Maſſe ſeiner deutſchen Landsleute geübt hat — über einen welthiſtoriſchen Namen mit 2 bis 3 Worten den Stab bricht, ſo kann ich für meine Perſon die Achtung für Voltaire nicht ſo leichten Kaufes aufgeben. Ich geſtehe vielmehr offen, daß ich den penetranten Scharfſinn dieſes ſeltenen Geiſtes bewundere, der z. B. mit einem Blicke, und, wie ich glaube, als der erſte einen geheimen Zuſammenhang zwiſchen der neuen chriſtlichen Kirche und den Eſſenern entdeckte, — einen Zuſammenhang, den ich in meiner Fortſetzung der Geſchichte des Urchriſtenthums in das hellſte Licht zu ſetzen hoffe —; und nur da, ich bekenne es, gefällt mir Voltaire nicht, wo ihn ſein zügelloſer Witz vom hiſtoriſchen Ziele abführt, oder wo er ohne Kenntniß der Quellen ſich ausläßt. Und ſo wie ich, denken, glaube ich, von Voltaire noch Tauſende, denen ein warmes Herz im Buſen ſchlägt, denen ein geſunder Geiſt in geſundem Körper wohnt.

Nichts deſto weniger gebe ich gerne zu, daß Herr Profeſſor Lücke das Recht haben mag, Voltaire ſchlechtweg

zu verdammen, denn er hat ſeine eigene, Voltaire entgegengeſezte, Meinung, und wenn er in jenem Bannſtrahl auch mein Werk über das Urchriſtenthum mit befaßt, ſo könnte dieß höchſtens meine Eitelkeit reizen — denn welchem klugen Schriftſteller ſollte es nicht ſchmeicheln, ſo mit Voltaire zuſammengeſtellt zu werden, wiewohl ich im Gefühle meines relativen Unwerths auf dieſe Ehre verzichten muß — meinen Widerſpruch darf es nicht hervorrufen; denn Herr Profeſſor Lücke hat einmal, wie eben geſagt wurde, ſeine eigene, von der meinigen und der Voltaire's durchaus abgehende Meinung, die für ihn unbezweifelte Wahrheit iſt.

So dachte ich und tröſtete mich über den Artikel in den Studien und Kritiken.

Aber wer beſchreibt das Erſtaunen, das mich überfiel, als ich in der zweiten Auflage des Commentars zu Johannes, den Herr Dr. Lücke im vorigen Jahr herausgab, meine Schrift über Philo nicht etwa blos citirt, ſondern ihren Hauptreſultaten nach über den Logos, über die Verbreitung der alexandriniſchen Theoſophie nach Paläſtina u. ſ. w. als baare Wahrheit angenommen ſahe. Wie? ſagte ich zu mir ſelbſt, derſelbe Profeſſor, der dein Buch über Philo ſo wegwerfend verdammte, hat ſich herabgelaſſen, es auszubeuten, und ſeinen Reſultaten nach anzunehmen, und doch hängen mit eben dieſen Reſultaten die in meiner Vorrede ausgeſprochenen Anſichten, auf welche der Bannſtrahl zunächſt fiel, ſo genau zuſammen, daß man nicht die einen verdammen, die anderen billigen kann.

Jedermann ſieht, daß durch die eben bezeichnete Be-

nützung meine Stellung gegenüber dem Recenſenten in den Studien eine ganz andere geworden iſt. Der Herr Profeſſor hat ſich dadurch auf meinen Boden herabgelaſſen, d. h. in dem vorliegenden Fall auf den Boden der reinen parteiloſen Geſchichtsforſchung. Nun ſo muß mir auch das Recht zuſtehen, über ſeine Beurtheilung meine eigene Anſicht ausſprechen zu dürfen. Sie lautet kurz ſo: Ich ehre jede theologiſche Richtung, die ſich ſelbſt treu, die konſequent iſt. Schwört ein Theologe zur reinen Hiſtorie, ſo nehme er nichts für wahr an, als was urkundlich erwieſen, oder eines guten Beweiſes fähig iſt, laſſe aber dagegen, wie ſein Fahneneid verlangt, alle anderen Partei-Geſichtspunkte aus dem Spiel. Iſt einer ein Pietiſt, ſo ſey er es recht, vertheidige den Kanon, die Inſpiration, bebe vor keiner Folgerung ſeines Syſtems zurück, damit das Haus, in welchem er wohnt, wenigſtens eine formelle Feſtigkeit habe. Iſt er ein Rationaliſt, ſo halte er feſt an den ächten Grundſätzen dieſer Richtung, ſo wie ſie früher von Eichhorn und anderen, in unſerer Zeit von Paulus vorgetragen ſind. Allein eine theologiſche Weiſe, deren Stimmführer ganze Bücher aus dem Kanon hinauswerfen, ganze Capitel von Schriften des neuen Teſtaments abſchneiden, ganze Erzählungen einzelner Evangeliſten zu Gunſten eines Vierten für falſch erklären, und doch dabei jeden Augenblick in die Seufzer-Theologie hineingerathen, den Ton pietiſtiſcher Sentimentalität anſchlagen, deren Stimmführer ferner bei Beurtheilung von rein hiſtoriſchen Werken, wo es ſich einzig und allein um objektive Wahrheit handelt, von hiſtoriſcher Kälte und Herzloſigkeit, und von den Pforten der Hölle

reden — eine ſolche Weiſe halte ich für lächerlich, und ich ſehe darin nicht eben Vorzüge des ſogenannten Gemüths, oder noch moderneren Geiſtreichthum, ſondern Mangel an nüchterner Einſicht oder an ächter Aufrichtigkeit, meiſt Mangel an beidem zugleich; auch erkenne ich ſolchen Leuten das Recht nicht zu, über Arbeiten Anderer, welche die Farbe ihrer eigenen bunten Tendenz nicht tragen, abſprechen zu dürfen. Abgeſehen von aller Ironie hatte jedoch der Artikel, von dem ich hier ſpreche, wenigſtens für mein Gefühl, ſeine ernſte Seite, vielleicht auch für Andere, denn warum ſollte man es nicht mehrfach bedauern, daß von Göttingen, dieſer rühmlichen Mutter der hiſtoriſchen Studien in Deutſchland, von einer Univerſität, wo Männer wie die Eichhorn, Plank, Stäudlin blühten, wo Heeren noch glänzt, daß von dieſer Muſenſtadt aus ſolche ſentimentale Stimmen gegen objektive Geſchichtsforſchung ſich vernehmen laſſen!

Immerhin kann man die Geduld bewahren bei, wenn auch ungerechten und bitteren, Angriffen von gelehrten Männern, wie Lücke, aber von einem Unberufenen ſeine Schriften herumgezerrt zu ſehen, wird unerträglich. Dieß iſt mir widerfahren. Ein gewiſſer Privatdocent in Halle, Namens A. F. Dähne, hat, nachdem er die kritiſche Geſchichte des Urchriſtenthums in der Haller Literatur-Zeitung kritiſirt, ſpäter in den Studien und Kritiken durch einen Artikel über die Reihenfolge der Schriften Philos, und dann im verfloſſenen Jahre durch ein dickes Buch, betitelt: „geſchichtliche Darſtellung der jüdiſch-alexandriniſchen Religions-Philoſophie“ meine Forſchungen um allen Kredit zu bringen geſucht.

Lange bin ich angeſtanden, ob ich auf die Schreiberei

dieſes Mannes antworten ſolle, ich geſtehe es, aus keinem anderen Grunde, als aus herzlicher ungeheuchelter Verachtung gegen ihn. Da ich aber erwog, daß nicht nur das erſte Erſcheinen meines Werkes über Philo vergeblich geweſen wäre, wenn die Einwürfe des Herrn Dähne irgend Grund hätten, ſondern daß dann auch dieſe zweite Ausgabe eine wahre Täuſchung gegen das Publikum ſeyn würde, beſchloß ich zu antworten, und zwar in dieſer Vorrede, weil mir ſonſt kein anderer Weg öffentlicher Rechtfertigung zu Gebote ſteht. Der gütige Leſer möge das, was ich in dieſer Beziehung ſagen werde, als einen durch die Umſtände nothwendig gewordenen Anhang zu meinem Werke über Philo anſehen.

Was die Anordnung betrifft, ſo werde ich zuerſt über meines Gegners Artikel in den Studien, dann über ſeine Angriffe in dem Buche ſprechen, und nebenbei die wichtigſten Punkte der Kritik in der Haller Literatur-Zeitung berückſichtigen.

Ich habe in meiner kritiſchen Geſchichte des Urchriſtenthums die genaue Reihenfolge der einzelnen Traktate Philos nachzuweiſen geſucht, weil mir Alles daran liegen mußte, einen terminus zu beſtimmen, vor dem die wichtigſten Werke jenes Alexandriners geſchrieben ſind. Meine Meinung iſt dieſe: auf die Abhandlung **de mundi opificio** folgen nicht zunächſt, wie Mangey annimmt, die allegoriſchen Schriften, ſondern die Traktate **de Abrahamo**, **de Josepho**, und ſofort der Reihe nach die übrigen, die ich mit dem Namen „hiſtoriſirende Schriften“ bezeichnete; für ſpäter als dieſe Serie halte ich die eigentlichen allegoriſchen Schriften Philos, deren erſte — ganz

in der Mangey'schen Ordnung — legis allegoriarum liber I, deren lezte de somniis liber II ist. Meine Gründe für diese Behauptung sind: 1) in dem Traktat de Abrahamo wird auf eine vorhergehende Schrift über die Weltschöpfung περὶ κοσμοποιΐας mit den Worten ἡ προτέρα σύνταξις verwiesen, und zwar dreimal. 2) Der Traktat de mundi opificio gehört seines Inhalts wegen in eine Klasse mit den übrigen historisirenden Schriften, da er nicht bloß allegorisch ist, wie die zweite Reihe, sondern die Geschichte mit einmischt, wie die übrigen historisirenden Traktate, und namentlich der de Abrahamo. 3) In dem Katalog, den Philo der historisirenden Schrift de praemiis ac poenis einwebt, ist kein Rahmen übrig gelassen für die eigentlich allegorischen Abhandlungen, woraus geschlossen werden muß, daß die lezteren nicht in eine Reihe mit den historisirenden gehören. 4) Endlich enthält der lezte unter den allegorischen Traktaten de somniis II eine Anspielung auf eine Thatsache, die in das Greisenalter Philos fällt, zum deutlichen Beweis, daß eben diese Schriften zu seinen lezten gehören.

Gegen diese meine Ansicht sind nun die Angriffe des Herrn Dr. Dähne in den Studien und Critiken, Jahrgang 1833, Seite 991 u. flg. gerichtet. Ehe ich jedoch meinen Gegner selbst reden lasse, ist zur besseren Verständigung des Lesers voraus zu bemerken, daß ich den größten Nachdruck auf den Grund I gelegt habe, weil der von Philo gebrauchte Ausdruck ἡ προτέρα σύνταξις eine positive Thatsache enthält, welche Art von Beweis in kritischen Untersuchungen offenbar die meiste Beachtung verdient, weit mehr als die allgemeinen Raisonnemens,

in denen sich gewisse Schriftsteller so gerne umtreiben. Ich argumentirte so: wenn Philo in der Schrift de Abrahamo sich mit den Worten ἡ προτέρα σύνταξις auf eine vorhergehende Abhandlung περὶ κοσμοποιΐας beruft, so muß dieß ein einzelner bestimmter Traktat seyn, der die bezeichnete Aufschrift trägt, also ohne Zweifel die Schrift de mundi opificio, die in allen Ausgaben der Werke Philos und auch in den Manuscripten diesen Titel führt; denn sonst müßte man sagen, der Name κοσμοποιΐα komme allen Abhandlungen, die in dem ersten Bande der Mangey'schen Ausgabe enthalten sind, d. h. dem Traktat de mundi opificio, sammt allen übrigen rein allegorischen Schriften Philos, gemeinschaftlich zu, was, fügte ich bei, ebensosehr gegen das Ansehen der Handschriften streitet, als aller gesunden Vernunft entgegen wäre.

Nein! ruft nun Herr Dähne aus, dieß widerstreitet der Vernunft nicht, κοσμοποιΐα ist und bleibt der Gesammttitel aller jener so eben bezeichneten Schriften. Denn, sagt er Seite 999, κοσμοποιΐα fällt in der Beweisstelle de Abrahamo schon dem Klange nach mit γένεσις, dem Titel des ersten Buch Mosis, zusammen. Folglich — dieß ist der geheime von meinem Gegner nicht ausgesprochene Schluß — bedeutet der Satz ἃ περὶ κοσμοποιΐας συνέταξε Φίλων, nichts anderes als das, was Philo über die Geneſis schrieb. Um diese schöne Argumentation weiter zu bekräftigen und zugleich meinem Beweisgrunde Nro. III. ein Bein unterzuschlagen, beruft er sich auf eine Aeußerung Philos de vita Mosis II, welche, nach Herrn Dähnes eigenen Worten, „die klarste, wichtigste, aber leider vor ihm seines Wissens nie berück-

ſichtigte, Stelle“ ſey, allwo es heißt: „der eine Theil der moſaiſchen Schriften iſt hiſtoriſch, der andere beſchäftigt ſich mit Geboten und Verboten, — und hinwiederum, der hiſtoriſche Theil enthält beides, Nachrichten über die Entſtehung der Welt und Genealogien.“ Aus dieſen Worten, meint Herr Dähne, gehe klar hervor, daß der erſte Theil der Werke Philos, nach deſſen eigener Eintheilung, neben der Weltſchöpfung auch weitere Gegenſtände — nämlich, wohlverſtanden, Genealogien — umfaſſe. Da nun derſelbe Philo in der fraglichen Stelle de Abrahamo ausſage, er wolle, nachdem er die Weltſchöpfung dargeſtellt, ſich jezt, und zwar eben in dem Leben Abrahams zu den Geſetzen wenden, ſo folge, daß unſer Alexandriner den erſten Theil ſeiner Schriften über den Pentateuch bereits beendigt und alſo kraft „jener klarſten, wichtigſten, nie beachteten Beweisſtelle“ de vita Mosis nicht nur die eigentliche κοσμοποιία, ſondern auch das γενεαλογικὸν γένος vorher ſchon abgemacht habe. Folglich — dieß iſt der merkwürdige Hauptſchluß des Herrn Doktors — gehören vor den Anfang der Geſetze, die mit der Schrift de vita Abrahami beginnen, nicht bloß der Traktat de mundi opificio, ſondern auch die rein allegoriſchen Abhandlungen allzumal.

Jammerſchade iſt es, daß eine ſo gelehrte und weit hergeſuchte Argumentation an 2 logiſchen Mängeln, einem Cirkel und einer petitio principii leidet. Denn wie Jedermann ſieht, iſt ſie einzig und allein auf die Vorausſetzung gegründet, daß die allegoriſchen Schriften Genealogien oder irgend ſonſt etwas enthalten, das Familiengeſchichten ähnlich ſieht. Hierüber erlaube ich mir

nun folgende Frage: Behandelt die Schrift de mundi opificio hiſtoriſche Gegenſtände? Ja, allerdings über die Hälfte, wie Herr Dähne Seite 999 ſelbſt zugeſteht. Aber weiter, enthalten die rein allegoriſchen Traktate von legis allegoriarum liber I bis de Somniis II, drei oder zwei oder auch nur einen einzigen Satz, der vernünftigerweiſe unter den Begriff ἱστορικὸν oder γενεαλογικὸν γένος gereiht werden kann? O nein, kein Wort davon, nichts als allegoriſche Philoſophie. Dagegen wird das, was Philo Genealogien nennt, eben in den Traktaten de vita Abrahami, Josephi etc. geſchildert. Demnach wäre jene Vorausſetzung falſch. Aber auch das übrige Beiwerk meines Gegners fällt zuſammen. Wenn nämlich Philo in der Einleitung zu der Schrift de Abrahamo die Lebensbeſchreibungen der Patriarchen, die in der That, wie der Augenſchein zeigt, meiſt hiſtoriſch gehalten ſind, zu den Geſetzen zieht, ſo thut dieß nichts zur Sache, denn ſo gut er de praemiis ac poenis die ſämmlichen Schriften Moſis (und damit auch ſeine eigenen Commentare darüber) 3fach eintheilt: 1) in das κοσμοποητικὸν, 2) das ἱστορικὸν, 3) das νομοθετικὸν γένος, und dagegen de vita Mosis nur 2fach, in das ἱστορικὸν, mit den beiden Unterabtheilungen κοσμοποιΐα und γενεαλογίαι, und das νομοθετικὸν γένος (wobei alſo die beiden Klaſſen: Weltſchöpfung und Familien-Geſchichte zuſammengeworfen ſind), eben ſo gut kann er, bei ſeiner eigenthümlichen Denkweiſe, an einem dritten Orte die beiden Klaſſen Genealogie und Geſetzgebung zuſammen ziehen. Hier entſcheidet nur der thatſächliche Erfolg, und daß dieſer für meine Anſicht ſpricht, d. h. daß in den Büchern de Abrahamo, Josepho

wahre Genealogien niedergelegt ſind, wird jeder bekennen, der Philos Schriften mit offenen Augen und geſundem Sinne geleſen hat. Herr Dr. Dähne wird mir alſo hoffentlich zugeſtehen, daß ſein aus der Stelle de vita Mosis II gezogener Beweisgrund nichtig iſt, ja daß die enge Verbindung, in welche dort die Weltſchöpfung zu der patriarchaliſchen Familiengeſchichte geſezt wird, kräftig für meine Eintheilung der Schriften Philos das Wort redet. Demnach hätte mein Gegner durch Auffindung jener „klarſten“ Stelle eigentlich für mich Waffen geſammelt.

Doch ich will auf dieſen Vortheil verzichten, ich will, aus Gefälligkeit gegen Herrn Doktor Dähne, einmal annehmen, daß in der Hauptſtelle de Abrahamo mit den Worten ἡ προτέρα σύνταξις περὶ τῆς κοσμοποιΐας nicht die Schrift de mundi opificio, ſondern dieſe zuſammen mit allen übrigen rein allegoriſchen gemeint ſey. Dann muß man nothwendig behaupten, daß κοσμοποιΐα ſo viel als γένεσις ſey, mit anderen Worten, daß mit dem Titel κοσμοποιΐα alles das bezeichnet werde, was Philo über das erſte Buch Moſis ſchrieb. Herr Dähne gibt dieß zu, wie ſchon oben bemerkt wurde, und er muß es auch, wenn er nicht wollte; denn behandeln nicht die allegoriſchen Schriften, die nach ſeiner Behauptung unter den Titel κοσμοποιΐα fallen, Gegenſtände, welche bis in die lezten Kapitel der Geneſis herabreichen? Auch wird ſich mein Gegner wohl nicht gegen die andere Behauptung ſträuben, daß Philo in der Stelle de Abrahamo ſeine Beſchreibung der Lebensgeſchichte Abrahams der Schrift, oder vielmehr, nach Herrn Dähne's Prinzipien, den

Schriften περὶ κοσμοποιΐας entgegenſetze und ſcharf von lezteren ſondere, denn ein ſolcher Gegenſatz liegt zu klar in unſeres Alexandriners eigenen Worten, **Mangey II**: τῶν ἱερῶν νόμων — ὧν μὲν οὖν τρόπον ἡ κοσμοποιΐα διατέτακται, διὰ τῆς προτέρας συντάξεως, ὡς οἷόν τε ἦν, ἠκριβώσαμεν *).

Nun ſind wir nahe am Ziele. Ich frage Sie nämlich, Herr A. F. Dähne, der Philoſophie Doktor, der Theologie Licentiat, Privatdocent an der K. vereinigten Friedrichs-Univerſität zu Halle, auch ordentliches Mitglied der hiſtoriſch-theologiſchen Geſellſchaft zu Leipzig!! aus welcher Schrift Moſis hat denn Philo eigentlich das Leben Abrahams geſchöpft? Aus der Geneſis, meine ich! wenn Sie nicht etwa durch beſondere philoſophiſche Diſtinktionen eine andere Quelle herausbringen. Folglich gehören die Schriften de Abrahamo, Josepho, etc. ganz gemäß Ihren Prinzipien — ebenfalls unter den General-Titel κοσμοποιΐα, folglich hat Philo eine mit keinem Namen zu benennende Gedankenloſigkeit begangen, indem er den oben nachgewieſenen Gegenſatz aufſtellte. Was würde zum Beiſpiel das Publikum ſagen, wenn Sie etwa im 4ten oder 5ten künftigen Band Ihrer geſchichtlichen Darſtellung der jüdiſch-alexandriniſchen Religions-Philoſophie einen Satz, der im erſten Bande aufgeſtellt war, mit den Worten citirten: ich (oder auch wir) haben dieß oder jenes in einem anderweitigen unſerer Werke, nämlich in der geſchichtlichen Darſtellung der alexandriniſchen Religions-Philoſophie nachgewieſen. Und doch wäre dieß

*) Siehe meine kritiſche Geſchichte I, 8.

ganz daſſelbe, was Sie durch Ihre ſcharfſinnige Argumentation in den Studien und Kritiken Philo unterlegen.

Indeß noch einmal will ich mich meines Rechts begeben, noch einmal rufe ich aus: Es ſey, Philo hat die bezeichnete Thorheit begangen, und Herr Dähne hat Recht! Die absurda, auf die wir ſtoßen, ſind darum noch nicht zu Ende. Faſſen wir die Worte διὰ τῆς προτέρας συντάξεως genauer ins Auge. Wenn Jemand citirt, und noch mehr, wenn er ſeine eigenen Schriften citirt, ſo wird er ſchon um der lieben Eitelkeit willen, die allen Schriftſtellern, und gewiß auch Philo anklebt, eher genau citiren, als ins Blaue hinein, und zwar um ſo genauer, in je beſtimmtere einzelne Bezirke der zu citirende Stoff eingetheilt iſt. Enthält vollends eine Citation in ihren Worten eine wenigſtens formelle Beſtimmtheit, wie hier durch den Ausdruck ἡ προτέρα σύνταξις, ſo iſt leztere Vorausſetzung um ſo gewiſſer anzunehmen. Gegen dieſes, wie ich glaube, ziemlich allgemeine Geſetz hätte Philo nach Herrn Dähne's Vorausſetzung ſchwer gefrevelt, denn er hat dann mit den Worten ἡ προτέρα σύνταξις ein ganzes Convolut von Schriften citirt, deren jede ihren eigenen, zum Theil ſchon von Philo herrührenden, Titel trägt, ein Convolut von Schriften, das 22 Traktate umfaßt, in der Mangey'ſchen Ausgabe in groß Folio volle 700 Seiten einnimmt, und über die Hälfte der ächten Geſammtwerke Philos beträgt.

Welcher Schriftſteller wird nun ſo citiren? wäre dieß nicht beinahe ſo lächerlich, als eine ſpecielle Citation des ganzen Buches Talmud?

Hiezu kommt noch ein nicht ganz unbedeutender gram-

matiſcher Grund. Würde es de vita Abrahami ſtatt ἐν τῇ προτέρᾳ συντάξει heißen: ἐν ταῖς προτέραις συντάξεσιν, ſo würde ich — abgeſehen von meinen übrigen Gründen — Herrn Dähne weit eher beiſtimmen. Aber σύνταξις bezeichnet bei unſerem Alexandriner durchgängig einen einzelnen Traktat, wie z. B. de mundi opificio, de Abrahamo, de decalogo, de vita Mosis etc. Wo er mehrere zuſammen bezeichnen will, braucht er den Pluralis, als z. B. im Anfang der Schrift de Decalogo: ἐν ταῖς προτέραις συντάξεσι μεμηνυκώς. Wie ſollte er nun auf einmal ſeiner Gewohnheit und der Grammatik zuwider in der Stelle de Abrahamo mit den Worten διὰ τῆς προτέρας συντάξεως 22 verſchiedene Traktate zuſammen citiren ! ! !

Ich glaube hiemit meine Anſicht gegen die Einwürfe des Herrn Doktor Dähne hinreichend, ja vielleicht mehr als hinreichend gerechtfertigt zu haben, und wenn ich die Gründe Nr. 2, 3 und 4 gar nicht weiter ausführe, obgleich jeder für ſich ſtark genug iſt, um den Artikel in den Studien zu entkräften, ſo wird es mir, hoffe ich, mein Gegner zu gut halten, wenn ich auf ſeine übrigen Sätze, namentlich auf die Behauptung, daß in den hiſtoriſirenden Schriften auf die allegoriſchen verwieſen ſey, gar keine Rückſicht nehme; denn ſie ſind theils aus der Luft gegriffen, theils rein erdichtet, was namentlich mit der Citation aus der Schrift de decalogo der Fall iſt, worüber Herr Dähne nur die Note bei Mangey II, 198 gefälligſt vergleichen möge.

Der zweite Hauptangriff, den Herr Dähne auf meine Anordnung der Werke Philos macht, iſt gegen die Ein-

reihung der Bücher de vita Mosis gerichtet. Ich habe behauptet, nicht leztere Traktate, sondern die Schrift de decalogo folge zunächst auf das Buch de Josepho, und zwar aus folgenden Gründen: 1) beginnt Philo die Abhandlung de Decalogo mit dem Satze: *τοὺς βίους τῶν κατὰ Μωυσέα σοφῶν ἀνδρῶν, οὓς ἀρχηγέτας τοῦ ἡμετέρου ἔθνους καὶ νόμους ἀγράφους αἱ ἱεραὶ βίβλοι δηλοῦσιν, ἐν ταῖς προτέραις συντάξεσι μεμηνυκὼς κατὰ τὰ ἀκόλουθα ἑξῆς τῶν ἀναγραφέντων νόμων τὰς ἰδέας ἀκριβώσω.* Ich schloß aus diesen Worten, deren Beweiskraft freilich Herr Dähne für völlig apokryph hält, folgendermaßen: a) Philo stellt in den Schriften de Abrahamo und de Josepho, auf welche sich jedenfalls obiges Citat mit bezieht, — mag Herr Dähne oder ich Recht haben — ein System solcher patriarchalischen Lebensgeschichten als *νόμοι ἄγραφοι* auf, das in zwei Triaden getheilt wird, in deren erster Enos, Henoch und Noah ihre Stelle einnehmen, in der zweiten Abraham, Isaak und Jakob, sammt Joseph als Anhang, und zwar diese 3 oder 4 ausschließlich, wie aus den klaren Worten unseres Alexandriners dargethan werden kann. Mag Philo den jüdischen Gesetzgeber sonst, gleich jedem Propheten, ein *ἔμψυχος νόμος* nennen, so gehört Moses jedenfalls nicht in jenes System. Auf eben dieses System beziehen sich aber unzweifelbar die im Urtext angeführten Worte; folglich hat Philo zunächst vor dem Dekalog jene Triade, also das Leben der Patriarchen, und nicht das Mosis geschrieben; b) ziehe ich einen weiteren Schluß aus dem Wörtchen *ἀρχηγέται*, das, wenn ich nicht ganz irre, gleichbedeutend mit Stammeshäuptern oder Patriarchen ist. Mit diesem Worte nun wird in keiner mir

bekannten Stelle Philos oder des Josephus, oder eines andern alten Juden der Gesetzgeber bezeichnet.

Ich habe außerdem zweitens noch einen andern Grund, der mit den angeführten Textes-Worten nicht zusammenhängt, sondern in der Eigenthümlichkeit der Traktate de vita Mosis liegt. Diese Bücher haben eine Physiognomie, die merklich verschieden ist von der Physiognomie der Schriften de Abrahamo und de Josepho, sie sind mit ganz geringen Ausnahmen durchaus historisch, noch mehr, sie sind, wie das Vorwort Philos zeigt, für hellenische, nicht für jüdische Leser geschrieben. Hieraus schließe ich, daß sie nicht unmittelbar mit den Lebensbeschreibungen der Patriarchen zusammenhängen, wie Herr Dähne will, sondern für sich bestehen, und an einem andern gelegenern Orte einzureihen sind.

Dieß meine Gründe; ich hoffe, man wird zugestehen, daß sie auf positive Aussprüche Philos fußen, und wohl im Stande seyn dürften, den Einwürfen des Herrn Dähne Stich zu halten.

Was die Stellung des Buches de nobilitate betrifft, so habe ich sie selbst unentschieden gelassen, weil mir kein hinreichender Grund zu einer festen Einreihung derselben vorhanden zu seyn scheint, und endlich, ob es ursprünglich 3 oder 2 Bücher de vita Mosis waren, ob die Lesart ἐν δυσὶν oder τρισὶ συντάξεσι, Mang. II 383, die richtige sey, worüber mich mein Gegner so streng zur Rede stellt, ist mir völlig gleichgültig, und in der That für die Reihenfolge der philonischen Werke von nicht größerem Belang, als der Dialog der beiden metaphysischen Todtengräber in Shakespeare's Hamlet für die Geschichte der Philosophie.

Soviel über den Artikel in den Studien und Kritiken. Ich glaube, das Gesagte gibt eine hinreichende Probe von den intellektuellen Kräften und dem Scharfsinn meines Gegners. Um so kürzer kann ich mich fassen in Beantwortung der Vorwürfe, die er mir in der „geschichtlichen Darstellung“ macht. Seine Vorrede, wo er mich gar wohlwollend dem Ritter Barth „von der eisernen Stirne“ an die Seite reiht, verzeihe ich ihm. Auf die Beurtheilung seines Plans, in welchem gar mancherlei Sachen sich zusammenfinden: als Philo, die **LXX**, Aristobul, das Buch der Weisheit, dann die christlichen Alexandriner, zulezt die heidnischen Neuplatoniker, verzichte ich, obgleich Herr Dähne den meinigen, den er nicht versteht, und der sogar, zum Theil blos in meinem Kopfe wohnend, sich noch nicht mit der Druckerschwärze verehelicht hat, als unvollkommen zu kritisiren sich herausnimmt.

Gleichfalls berühre ich nur im Vorbeigehen seine schönen Mittheilungen über die politischen und wissenschaftlichen Verhältnisse Aegyptens, wo theils allbekannte, theils aber auch außerordentliche Dinge vorkommen, als zum Beispiel, wenn er, nach dem dritten Buch der Makkabäer, die Geschichte von den Elephanten im Allgemeinen für baare Wahrheit erklärt, eine Geschichte, die in der That zum mindesten eben so beglaubigt ist, als die vera historia Lucians oder die nie gehörten und nie gesehenen Abenteuer des scharfsinnigen Junkers von der Mancha.

Nur in so fern werde ich überhaupt das Werk des Herrn Doktors kritisiren, als er mein eigenes durch offene oder geheime Polemik angegriffen hat.

Im Allgemeinen karakterisirt sich leztere am besten durch folgende Worte (Seite 155): der Verfasser des Urchristenthums gehöre zu denjenigen, „die ein konsequentes Denken nur für sich und ihre Schule in Anspruch nehmen, die selbstzufrieden beruhigt bei eigen erworbener oder fremder liebgewonnener Denkweise, von dieser wie von untrüglichen Rechtsgrundsätzen aus die früheren Bildungsformen vornehm zu begutachten pflegen, und bei dem Bestreben, ihre oder ihres Meisters philosophische Sätze wie durch das Monopol der Wahrheit, so durch die Frische der Neuheit empfohlen zu sehen, sich mit sichtlicher Vorliebe in der Darlegung der Irrthümer Früherer bewegen“ u. s. w.

Wenn man diese Worte hört, sollte man meinen, es sey eine Schande, wahr zu seyn oder neu und frisch, und wer sagt denn dem Herrn Doctor, das ich fremde Meinungen vortrage, daß ich einen Meister habe; ist dieß die Sprache wahrer Kritik, die gerechte Ausstellungen zu machen hat, oder vielmehr sind es nicht die Töne bemitleidenswerther Scheelsucht?

Doch zum Einzelnen. Ich glaube — versteht sich mit steter Beschränkung auf diejenigen Sätze meines Gegners, wo er gegen mich polemisirt, denn sonst würde meine Antikritik zu einem dicken Buche — das Recht zu haben, Herrn A. F. Dähne und seiner geschichtlichen Darstellung vorzuwerfen: 1) eine Masse grober Mißverständnisse, ja völlige Unfähigkeit seinen Schriftsteller — Philo — zu begreifen; 2) absichtliches Verschweigen der Wahrheit und folglich Ungerechtigkeit gegen das Publikum; 3) lächerliche Ungerechtigkeiten gegen mich.

I. Ich habe πνεῦμα und σοφια für Namen erklärt, die bei Philo im Grunde daſſelbe bedeuten, was λόγος, nur ſeyen die beiden erſteren, allmählig verdrängt durch den lezteren, zur Zeit unſeres Alexandriners nicht mehr recht im Brauche geweſen. Der Beweis wurde neben andern Gründen, die dem Entwicklungsgang der alexandriniſchen Theoſophie und ihrer früheren Geſchichte angehören, hauptſächlich aus der Identität des Wirkungskreiſes und der Attribute geführt, welche bei Philo den drei Namen beigelegt werden. Anders mein Gegner. Nach ihm bezeichnet (Seite 301) πνεῦμα θεοῦ bei Philo einzig und allein die Kraft, vermöge deren Gott die vernünftige Seele in den Menſchen überflößt. Selbſt ein Mann, wie Herr Dähne, mußte es fühlen, wie handgreiflich und naheliegend hiegegen der Einwurf ſey, daß ja Philo die Vernunft des Menſchen und das Geiſtigſte in ihm gewöhnlich mit dem Namen Logos bezeichne. Ungemein merkwürdig iſt jedoch ſeine Ablehnung dieſes Gegengrundes. Seite 320 ſagt er: „der Logos als die geiſtige Welt umfaſſe allerdings auch die Idee des Menſchen — allein nur des Menſchen, in wie weit er vernunftlos mit intelligenter Form bekleidet war.“ Alſo die Idee des formell intelligenten oder vernünftigen, materiell aber vernunftloſen Menſchen, wäre nach Herrn Dähne der philoniſche Logos. Ich überlaſſe dem geneigten Leſer die Mühe, den wahren Werth dieſes Satzes — blos für ſich betrachtet — zu ſchätzen. In Betreff ſeiner angeblichen Abſtammung aus Philo verweiſe ich auf die zahlreichen Stellen in meinem Urchriſtenthum, die von Seite 200—213, dann 229 u. flg.,

endlich 248 und flg. den wahren Sinn der Worte πνεῦμα und λόγος aus Philos eigenen Worten darthun, und denen leicht noch einige Duzend anderer beigefügt werden könnten.

Das grobe Mißverſtändniß meines Gegners hat darin ſeine Quelle, daß Herr Dähne ſich einbildet, Philo habe ſeinen Begriff des πνεῦμα θεῖον einzig und allein aus Geneſis II 7: καὶ ἐνεφύσησεν εἰς τὸ πρόσωπον αὐτοῦ πνοὴν ζωῆς abgezogen. Allein dem iſt nicht ſo; πνεῦμα kommt, und zwar namentlich in der theuerſten Rüſtkammer aller jüdiſchen Myſtik — im erſten Kapitel der Geneſis, noch anders vor I 2: καὶ πνεῦμα θεοῦ ἐπεφέρετο ἐπάνω τοῦ ὕδατος. Daß Philo dieſe Stelle wohl berückſichtigt habe, geht hervor aus dem Buche de mundi opificio, Mang. I 88.

Noch unglücklicher iſt die, ebenfalls gegen mich polemiſirende, Definition, die Herr Dähne von der philoniſchen Sophia gibt. Seite 221 ſagt er: die Sophia ſey — nicht etwa ein anderer Name für das, was ſonſt Logos heißt — nein, ſondern „eine Theilkraft des Logos, ſie bezeichne die in dem Logos nothwendig zu poſtulirende Fähigkeit, weiſe zu disponiren.“ Bei dieſer Faſſung bleibt jedoch mein Gegner nicht ſtehen, denn Seite 236 gibt er der Sache eine andere Wendung: „der Logos (im engern Sinne) enthalte eine Doppelkraft in ſich, die transeunte und die immanente, letztere ſey die Sophia.“ Kaum brauche ich auf den fühlbaren Unterſchied aufmerkſam zu machen, der zwiſchen dieſen beiden Begriffsbeſtimmungen herrſcht. Aber Herr Dähne geht noch weiter, zum deutlichen Beweis, wie unheimlich es ihm zu Muthe geweſen ſeyn muß über

ſeinen kraftvollen Definitionen. In einer Note zu Seite 384 meint er: „wenn ſich auch aus einigen Stellen Philos die Identität der Wirkungsart des Logos und der Sophia erhärten laſſe, ſo beweiſe dieß noch lange nicht die Identität des Wirkungskreiſes beider.

Nun, geneiger Leſer! erlaube mir, daß ich dich wenigſtens auf einige Minuten in die Denkweiſe und den Denkkreis, oder vielmehr in die Annahmen des Herrn Dähne hinein verſetze. Es ſey alſo: die Sophia bezeichne bei Philo eine Theilkraft des Logos, nämlich ſeine Weisheit oder Vernünftigkeit. Hiegegen wäre zuvörderſt folgende Einrede zu erheben. In dem Geſetzbuch der allgemeinen Menſchen-Vernunft ſteht ein Fundamental-Artikel, der ſo lautet: Jede Theilung, beſonders eine Real-Theilung (wovon gleich nachher), iſt unzuläſſig in dem Fall, wenn durch die verſuchte Trennung das eigentliche und innerſte Weſen des Objekts, das man theilen will, vernichtet wird. Auf dieſes Geſetz berufe ich mich und frage: kann es einem, irgend geſunden, Leſer Philos einfallen, von dem Logos, d. h. von der weltſchöpferiſchen Vernunft, die Weisheit, d. h. die Vernünftigkeit abzutrennen und leztere für einen beſonderen Beſtandtheil zu erklären? Das eigenſte Weſen des philoniſchen Logos beſteht ja eben in ſeiner Idealität, oder um ein Wort des gemeinen Lebens zu gebrauchen, in ſeiner Weisheit. Was würde man etwa ſagen über nachſtehende Definition der platoniſchen Ideen: „an dieſen Dingern ſind 2 Beſtandtheile zu unterſcheiden: 1) daß ſie eigentlich ſogenannte Ideen, und 2) daß ſie geiſtiger Art ſind.“ Oder was würde man von irgend einem

deutſchen Schulphiloſophen halten, der mit den Worten aufträte: Sehen Sie, meine Herren, hier iſt ein Glas Wein. An dieſem nie genug zu ſchätzenden Naturprodukt, müßt ihr wiſſen, ſind zwei Dinge zu diſtinguiren oder zu separiren: 1) ſeine Weinhaftigkeit und 2) ſeine Getränkhaftigkeit! Und doch wären dieſe beiden Fälle philoſophiſchen Scharfſinnes ganz in Eine Klaſſe zu ſetzen mit der Behauptung des Herrn **Dr. Dähne**, Seite 221 ſeines Werkes.

Der volle Umfang der intellektuellen Kräfte, die meinem Gegner zu Gebote ſtehen, wird jedoch erſt dann recht fühlbar, wenn man noch in Rechnung zieht, daß er Seite 243 und 244 in bitterem Ernſte behauptet: „alle die göttlichen δυνάμεις, die bei Philo vorkommen, bald als Theilkräfte, bald als Geſammtkräfte“ — alſo namentlich der λόγος, die σοφια, das πνεῦμα — „können gar nicht anders gefaßt werden, denn als ſelbſtweſentliche Potenzen, als Perſonen,“ über welche Anſicht gewiß mein Recenſent in der Leipz. L. Z. nicht wenig erſtaunen wird, welcher trotz den von mir angeführten Beweisſtellen hartnäckig glaubt, daß der Logos bei Philo überhaupt nicht als Perſon erſcheine.

Demnach würde, kraft der von Herrn **Dr. Dähne** gegebenen Definition, der Logos in Bezug auf die Sophia eine Zweieinigkeit der Perſonen umfaſſen, die eine davon, nämlich die Vernunft- oder Weisheits-Perſon, wäre die σοφια, die andere, an ſich Weisheit- oder Vernunft-loſe, aber vernünftig wirkende, wäre der eigentliche Logos!

Offen geſtanden, wenn ſich dieß in der That und nicht blos in dem Gehirne des Herrn **Dr. Dähne** ſo

verhielte, dann wäre Philo in die Klaſſe der Blödſinnigen einzureihen.

Dieſen Schimpf wird hoffentlich Herr Dähne ſeinem Alexandriner, den er ſonſt ſo treulich gegen die von mir ihm unterſchobenen Widerſprüche vertheidigt, nicht anthun, und folglich ſeine obige Definition der Sophia aufgeben. Gehen wir daher zur andern über. Die Sophia ſey alſo die immanente, der eigentliche Logos die transeunte Thätigkeit Gottes. Allein wie ſtimmen hiemit die zahlreichen Stellen zuſammen, in welchen die σοφια bei Philo als Weltſchöpferin, als Erhalterin des Alls, als inneres Princip der menſchlichen Seelen, als Urborn der Wahrheit und Tugend, als Zertheilerin aller Dinge dargeſtellt wird. Ich verweiſe auf die in vorliegendem Werke Seite 216 und flg. geſammelten Ausſprüche Philos. Und wenn Herr Dähne, blos um ſeinen eigenen Einfällen zu fröhnen, vorgibt, die σοφια ſey in allen Stellen der Art καταχρηστικως mit dem Logos verwechſelt, ſo weiſe er mir auch nur einen einzigen Satz in Philos Werken nach, wo unſer Alexandriner eine ſolche Verwechslung rund und nett als ſeine eigene Anſicht zugibt.

Faſt ſchäme ich mich, in einer an ſich ſo klaren Sache, noch an die Entwicklungsgeſchichte der alexandriniſchen Theoſophie zu appelliren. Das Buch der Weisheit, das ſelbſt nach Hrn. Dähnes Zugeſtändniß, als eine ebenbürtige Quelle jener Geiſtesrichtung angeſehen werden muß (ſiehe Seite 438 ſeines Werks Note 580), beweist unwiderſprechlich, daß jenem phantaſtiſchen Mittelweſen, welches Philo gewöhnlich Logos nennt, längſt vorher unter dem

ausſchließlichen Namen σοφια ganz derſelbe Wirkungskreis und dieſelben Attribute zugeſchrieben wurden, und daß alſo λόγος die ſpätere, σοφια die ältere Bezeichnung eines und deſſelben Dinges iſt.

Ich habe ferner in der Lehre von den Tugendwegen behauptet, Philo halte den Naturſohn Iſaak für vollkommener, als den Typus Jakob und Abraham. Schon in ſeiner Recenſion in der H. L. Z. erklärte Herr Dähne meine Darſtellung für falſch, und in ſeiner „geſchichtlichen Darſtellung“ Seite 422 in der Note ſagt er ſo obenhin: „der Verfaſſer der kritiſchen Geſchichte des Urchriſtenthums habe aus Mangel an richtigem Verſtändniß der Stelle de somniis II 1139 und genauerer Berückſichtigung vieler anderen, die irrige Meinung aufgeſtellt, daß Philo die Askeſe für eine geringere Tugend halte, als die μάθεσις und den Typus Iſaak.“ Dieſe Stellen zu erörtern, unterläßt er wohlweislich. Um nicht längſt Geſagtes wiederholen zu müſſen, berufe ich mich dagegen auf den geſunden Sinn meiner Leſer, und werfe getroſt die Frage auf, ob nicht jeder vernünftige Menſch, wenn er die von mir Seite 425 geſammelten und erörterten Stellen de somniis Pf. V 74, ibid. 120, de nominum mutatione Pf. IV 356, de migratione Pf. III 424, beſonders de congressu Pf. IV 158 und de profugis Pf. IV 296 mit einigem Nachdenken lieſt, zugeſtehen muß, daß meine Darſtellung der Sache die richtige, und folglich die des Herrn Dähne die unrichtige ſey. Ja ich frage meinen Gegner ſelbſt, ob denn Philo den allgemeinen Satz nicht durchgeführt habe: τὸν πρακτικὸν τοῦ θεωρητικοῦ βίον προαγῶνά τινα ἀγῶνος

τελειοτέρου εἶναι, und ob nicht mit dieſem Prinzip die Behauptung genau zuſammenhänge, daß der Praktiker Jakob unter dem Typus Iſaak ſtehe, welcher leztere das von Natur vollkommene, die höchſte Weisheit beſitzende Geſchlecht bezeichnet.

Warum ſollte auch Philo das in aller Welt — beſonders in der politiſchen — geltende Axiom nicht anerkannt haben: **beati possidentes!** warum ſollt' er den τύπος αὐτομαθὴς καὶ αὐτοδίδακτος, οὐ σκέψεσι καὶ μελέταις καὶ πόνοις βελτιωθείς, ἀλλὰ γενόμενος εὐθὺς εὑρεπισμένην εὑρὼν σοφίαν ἄνωθεν ὀμβρηθεῖσαν ἀπ' οὐρανοῦ (**Pf. III 296**) nicht über Jakob ſetzen, der erſt mühſam, wie ein Plebejer, erſtrebt, was Iſaak von der Geburt an ſchon hat, und der es doch nimmermehr erreicht (**Pf. V 68**).

Nun nur noch ein Beiſpiel von den Mißgriffen des Herrn Dähne im Einzelnen, aber ein Beiſpiel, das freilich einen mehr als gewöhnlichen Grad kecken „Mißverſtändniſſes“ darbietet. Ich habe die εἱμαρμένη, welche Joſephus den Eſſenern zuſchreibt, für eine Vorherbeſtimmung Gottes, für ein **decretum absolutum** erklärt, auf klare Beweiſe mich ſtüzend. Dieſe Darſtellung findet Herr Dähne Seite 488 falſch, und bricht 491 in die Worte aus: „Irrig iſt die Anſicht Gfrörers, daß die Juden ſchon deßhalb an ein wirkliches Verhängniß hätten glauben müſſen, weil ſie eine vollſtändige, weit ausgeſponnene Lehre von ihren künftigen Schickſalen auf Erden beſaßen.“ „Mag er,“ fährt der Herr Doktor weiter fort, „philoſophiſch genommen, Recht oder Unrecht haben, geſchichtlich hat er

jedenfalls Unrecht. Er ſollte nämlich wiſſen, daß dieſe Konſequenz faſt zu keiner Zeit anerkannt worden iſt.“ Vortrefflich! es hat alſo „faſt zu keiner Zeit“ Anhänger des Verhängniſſes, oder, was hiemit zuſammenfällt, Läugner des freien Willens, keinen Auguſtin, keinen Calvin, keine Moslemin, keinen Spinoza und Spinoziſten, ja auch keine Stoiker, und Tauſende von Männern, nicht der Feder, ſondern der That gegeben, die, ohne ſich um das zu kümmern, was man in den Schulen Philoſophie nennt, feſt an eine „Nothwendigkeit“ glauben. Doch ich will mich nicht hierauf, nicht auf die ſpeciellen klaren Zeugniſſe aus Joſephus, aus den Targumin, den Vätern, den Pſeudepigraphen, dem Talmud endlich berufen, die ich theils ſpäter beibringen werde, theils ſchon im zweiten Abſchnitte des vorliegenden Werkes beigebracht habe; nur die eine Frage erlaube ich mir an Herrn Dähne, wie denn obige Worte mit der Aeußerung zuſammenreimen, die ihm Seite 280 entſchlüpfte, und die dießmal wider Gewohnheit wahr iſt: „Es iſt ſichtbar, daß die alexandriniſche Lehre an ein Fatum anſtreifte.“ Ei! und doch ſollen die Eſſener, welche Herr Dähne von der alexandriniſchen Theoſophie ableitet, an kein Verhängniß geglaubt haben?

Jezt zur Abwechſelung auch etwas Allgemeines. Herr Dähne läßt ſich in ſeiner Recenſion (H. L. Z. 1832 Seite 351) alſo vernehmen: „der Geſchichtſchreiber der Philoſophie kann, wie wir (nämlich Herr Dähne) glauben, möglicher Weiſe einen doppelten Weg einſchlagen; entweder den rein geſchichtlichen, auf welchem er das, was vorliegt, in einer ihm angemeſſenen Ordnung und Aus-

wahl wiedergibt, oder den philoſophiſch-geſchichtlichen, auf welchem er verſucht, bis in die geiſtige Werkſtätte deſſen einzudringen, deſſen geiſtige Produkte er kennen lernen will, deſſen eigenſte Geiſtesdiſpoſition und die Grundſätze, welche ihn leiteten, zu erforſchen, und ſo nicht nur die gemeinſchaftliche Abhängigkeit aller einzelnen Sätze von gemeinſamen Principien, ſondern auch den inneren Zuſammenhang unter ihnen ſelbſt nachzuweiſen, mit Kurzem, auf welchem er verſucht, ſeinen Geiſt von ſeiner philoſophiſchen Individualität loszureißen und durch die desjenigen Philoſophen zu beſtimmen, deſſen geiſtiges Leben er zu begreifen wünſcht, um auf dieſe Weiſe eines Andern philoſophiſche Ueberzeugung gleichſam ſelbſtſchöpferiſch zu erzeugen. Es kann nicht fehlen, daß auf lezterem allein eine wahre Einſicht in einen Philoſophen gewonnen werden kann *)."

Herr Dähne ſagt ferner, den erſteren unvollkommenen, gemein ſterblichen Weg habe Gfrörer in ſeiner kritiſchen Geſchichte des Urchriſtenthums, in Bezug auf Philo, eingeſchlagen; den zweiten, „allein wahre Einſicht gewährenden", iſt der Herr Doctor, wie er ſelbſt, beſonders Vorrede Seite XIV, zu verſtehen gibt, in „ſeiner geſchichtlichen Darſtellung" gewandelt. Man ſieht hieraus, daß ich mich ſchon von vorneherein in einem untergeordneten Verhältniß zu meinem philoſophiſch-geſchichtlichen Gegner befinde. Dennoch ſage ich getroſt: Ein jegliches Ding in ſeiner Art! Nicht alles Leder paßt,

*) Es ſind dieß die ipsissima verba meines Gegners; ſie geben eine vollgültige Probe ſeines Styls, der freilich zum Wunſche berechtigt, daß Herr Dähne in eine deutſche Schule gehen möchte, um ſich klar und verſtändig ausdrücken zu lernen, woran es ihm der Zeit noch fehlt.

nach Sancho Panſas richtiger Bemerkung, auf einen Leiſten, und ich pflichte ungeſcheut der Meinung Gibbons bei, welcher behauptet, diejenige hiſtoriſche Methode ſey die beſte, welche die Dinge ſo darſtellt, wie ſie ſind. Hätte ich mir einen ächten Denker, einen Spinoza etwa, zum Gegenſtand einer philoſophiſch-hiſtoriſchen Darſtellung gewählt, ſo würde ich, trotz Herrn Dähne, den inneren geiſtigen Zuſammenhang in den Anſichten meines Helden nachzuweiſen nicht ermangelt haben, aus dem einfachen Grunde, weil ein ſtreng organiſches Verhältniß objektiv in der Denkweiſe des Mannes liegt, der zum Gegenſtand der Unterſuchung gewählt war.

Dagegen ſcheint mir der Verſuch: „nicht nur die gemeinſchaftliche Abhängigkeit aller einzelnen Sätze vom gemeinſamen Prinzip, ſondern auch den inneren Zuſammenhang unter ihnen ſelbſt nachzuweiſen“ — wobei, wie jeder Simpel ſieht, ein ſtrenges Syſtem ſchon vorausgeſezt iſt — dieſer aprioriſche Verſuch, ſage ich, ſcheint mir höchſt mißlich, wenn er auf einen Mann angewandt wird, der ein Eklektiker war, der alſo kein Syſtem hatte, der aus allen möglichen Schulen nahm, was einem Juden glänzend dünkte, der zwei ganz unvereinbare Gegenſätze, Moſaismus und Platonismus, in Eins zuſammenwirft — auf einen Mann, der nach Herrn Dähne's eigenen naiven Geſtändniſſen kein geſunder kräftiger Geiſt (Seite 100), kein Philoſoph im wahren Sinn des Wortes (Seite 106), der ein mittelmäßiges Talent war (Seite 188 unten), der endlich, wie Seite 51 und anderswo behauptet wird, einer trügeriſchen zweizüngigen Lehre anhing.

Dennoch hat Herr Dähne den ſchwindelnden Verſuch

gewagt, und zwar auf folgende Art: er weist irgend einem Satze die Ehre zu, der erste und oberste in der „eigensten Dispositiön und geistigen Werkstätte“ unseres Alexandriners zu seyn, und dann geht es weiter fort, fast durchweg mit der hundertmal wiederkehrenden Formel: Philo schloß, er schloß Dieß aus Jenem und Jenes aus Diesem, ganz wie ein **Professor logices**; obwohl kein Wort von solchen Schlüssen in den Werken Philos zu lesen steht.

Freilich ist auch die Arbeit darnach. Die Aussprüche Philos sind beinahe durchgängig in eine falsche Verbindung gebracht, sehr wichtige Ingredienzen der alexandrinischen Theosophie — wie die platonische Ideenlehre, die Idealität des Logos u. s. w., entweder ganz übergangen, oder kaum berührt, die sonderbarsten Beschönigungen aufgestellt, um Philos Widersprüche zu lösen — wie z. B. wenn er Seite 146 behauptet, „die menschliche Sprache sey zu arm gewesen, um die hohen Imaginationen unseres Alexandriners auszudrücken, hieraus stammen viele seiner scheinbaren Widersprüche“ — kurz der Philo des Hrn. Dr. Dähne sieht dem wahren historischen so ähnlich, wie eine Faust einem Auge; der arme Aegypter ist herabgesunken zu einem Schulfuchsen des 19. Jahrhunderts, so daß man meinen sollte, er habe in unsern Tagen unter den bekannten norddeutschen Doktrinären studirt, oder gar Schleiermacher, Hegel, die Pietisten, die Rationalisten sammt dem theologischen **Juste milieu** „in sich durchgebildet“ und zu einem Brei verkocht.

Ueberhaupt hat sich mir über dem Durchlesen des A. F. Dähne'schen Werkes eine Bemerkung aufgedrängt,

die ſchon öfter moderne theologiſch-philoſophiſche Bücher in mir erweckten. Denker, von der Klaſſe des Herrn Dr. Dähne, bilden ſich nämlich ein, die ſogenannte Philoſophie ſey eine Geſammtentwickelung der Vernunft aller derjenigen unter einem Volke, die in der Schule, oder außer derſelben, metaphysicam traktiren, mit andern Worten: ſie ſey ein republikaniſches Produkt, an deſſen Fabrikation die Maſſe der „philoſophiſch gebildeten“ Leute durch gemeinſames Denken arbeite. Anders erſcheint mir die Sache; ich glaube gefunden zu haben, daß die ächte Philoſophie ein Ding ungemein ariſtokratiſcher Natur iſt, daß Originalgeiſter, die wirklich etwas Neues und Wahres leiſten, Männer wie Ariſtoteles, Spinoza, Kant, nur nach Jahrhunderten erſcheinen, und von der kargen Natur lange nicht ſo reichlich hervorgebracht werden, um alle die Rahmen auszufüllen, welche der Staat geformt hat, beſonders in Deutſchland, wo wir eine ſo überaus zahlreiche philoſophiſche Meiſter-, Geſellen- und Lehrburſchenſchaft beſitzen. Ferner glaube ich zu wiſſen, daß, wie wohl jeder Graeculus, beſonders bei der Stärke des philoſophiſchen Selbſtgefühls, das man in Deutſchland der Jugend ſo frühe beibringt, ſich „eine geiſtige Oekonomie“, auch „Durchbildung und Ineins-Bildung“ der metaphyſiſchen Gedanken zutraut, doch in der That und Wahrheit nichts Originelles zu ſuchen iſt bei der großen philoſophiſchen Maſſe, durch welche wir Deutſchen uns bekanntlich ſo ſehr zu unſerem Vortheil vor andern nur das Gemeinvernünftige ſchätzenden Nationen, den Franzoſen z. B. und Engländern, auszeichnen; ja ich bin der Ueberzeugung, daß in der unendlichen Mehrzahl philoſophiſcher Werke nicht eine Manifeſtation eigenthümli-

chen Idealgeiſtes, noch Anſtrengungen ſolider Logik voraus-ſetzen ſeyen, ſondern daß man aus ihnen nicht nur den Ort, wo ein ſolcher „Wiſſenſchafter“ ſtudirt, das Jahr in dem er ſeine philoſophiſche Weihe empfangen, und die wechſelnden Zeitanſichten, die damals herrſchten, ſondern auch die Staatseinrichtungen und den politiſchen Wind, unter deſſen Auſpicien ſolche Bücher empfangen wurden, a priori beſtimmen könne.

Aehnliche Grundſätze glaubte ich auch auf Philo nach reiflicher Durchleſung ſeiner Schriften anwenden zu müſſen. Er ſchien mir nicht ein origineller, ſeinen eigenen Weg einſchlagender Philoſoph, noch weniger ein Syſtematiker, ſondern als Kind ſeiner Zeit, namentlich unter den beiden Geſichtspunkten des Juden und andächtigen Bewunderers platoniſcher Ideen, betrachtet werden zu müſſen. Aus dieſem Geſichtspunkt habe ich ihn dargeſtellt, freilich zur großen Mißbilligung des Herrn Dr. Dähne. Merkwürdig iſt aber dabei, daß mein Gegner — nur nicht in ſeiner Darſtellung der philoniſchen Theologie ſelbſt, wo es ganz an ſeiner Stelle geweſen wäre — nein, ſondern in den allgemeinen Betrachtungen, die er Seite 28 und flg. anſtellt, jenen unauflöslichen Grundwiderſpruch anerkennt. Freilich drückt er ſich, wie gewöhnlich, nicht klar darüber aus, denn er meint, die alexandriniſche Philoſophie ſey daraus hervorgegangen, daß die Juden, neben der Ehrfurcht für ihre heiligen Bücher, alſo für den traditionellen Moſaismus die Ueberzeugung hegten: „ihr Jehovah ſey das allervollkommenſte Weſen.“ Ich ſage, ſo ausgedrückt iſt der Satz falſch, und begründet keine Platoniſirung der jüdiſchen Dogmen; denn warum konnte ein alexandriniſcher Jude den Jehovah in der Geſtalt, wie er in den Schriften

Moſis erſcheint, nicht für das vollkommenſte Weſen halten, gewiß eben ſo gut, als ein orthodoxer Chriſt unſerer Tage den Gott der lutheriſchen Dogmatik, der, um den Menſchen vergeben zu können, ſeinen einzigen Sohn dem Tode weiht, für ein vollkommenes Weſen anſieht; denn Vollkommenheit iſt für jeden Menſchen eine Sache ſeiner eigenen Meinung, oder des individuellen Geſchmacks.

Herr Dähne hätte alſo ſagen ſollen: Neben der Verehrung für den Moſaismus haben die alexandriniſchen Juden zu glauben angefangen, daß die platoniſche Schule die wahrſten Anſichten von Gott enthalte, und daraus ſey jene Vermiſchung moſaiſchen Glaubens und griechiſcher Philoſophie entſtanden. Jedenfalls wollte der Herr Doktor dieß ſagen, wie man aus ſeinem Werke erſieht, er hat ſich nur in dem Ausdrucke vergriffen. Aber um ſo mehr iſt es zu bedauern, daß er dieſe beſſere Einſicht nicht auf ſeine eigentliche Schilderung der philoniſchen Theologie, — wo, wie oben bemerkt, alles nach der Weiſe geht: Philo ſchloß, er ſchloß — hat einfließen laſſen. Ich befürchte faſt, Herr Dähne möchte ſich dadurch — abgeſehen von der damit eng verknüpften materiellen Mangelhaftigkeit ſeines Buches, — noch in anderer Beziehung ſchaden, in ſofern nämlich irgend ein ungeſchlachter Kritiker den Einwurf erheben könnte: Herr Dähne habe „jene allgemeine Einleitung“ anderswoher, namentlich z. B. aus Gfrörers kritiſcher Geſchichte des Urchriſtenthums I, Kapitel 8 entlehnt, da er durch ihre Nichtanwendung auf ihren eigenſten Stoff den Beweis geliefert, daß ſie nicht auf organiſchem Wege bei ihm entſprungen, und alſo nicht in ſeinem Gehirne entſtanden ſeye.

Doch genug hievon. Die Zeit drängt, der Raum ist karg zugemessen, und ich habe noch meine anderen Vorwürfe gegen Herrn Dähne zu rechtfertigen, namentlich

II. wegen absichtlichen Verschweigens der Wahrheit, und daraus hervorgehender Ungerechtigkeit gegen das Bücher-kaufende und lesende Publikum.

Ich muß hier zuvörderst die Frage an meinen Gegner richten, für welchen Leserkreis er eigentlich seine „geschichtliche Darstellung" geschrieben habe, für bloße Schulphilosophen, oder für Theologen? Wenn ich in Rechnung ziehe, daß Philos Werke seit mehr als 200 Jahren, und namentlich in neuester Zeit fast ausschließlich von Theologen und für theologische Zwecke, insbesondere zum Behuf der Exegese und zur Aufhellung neutestamentlicher Dogmen und Begriffe benuzt worden sind, so scheint die Antwort auf meine Frage auf der Hand zu liegen. Was mich selbst betrifft, so gestehe ich offen, daß mich Philo nur wegen seines Verhältnisses zur welthistorischen Erscheinung des Christenthums interessirt; würde dieses Verhältniß nicht statt finden, so hätte ich mich lieber mit der Metaphysik der Dampfkräfte, oder mit der Philosophie der Schiffarth und der Baumwollenfabrikation beschäftigt, als mit den Werken jenes an und für sich keine besondere Beachtung verdienenden Alexandriners.

Ich glaube jedoch aus den eigenen Andeutungen meines Gegners schließen zu dürfen, daß er sein Buch in der That zunächst für theologische Leser geschrieben hat. Wenn nun dem so ist, warum hat dann Herr Doktor Dähne alle die Saiten in Philos Werken, die mit dem neuen Testament zusammentönen, und die kraft Obigem

für die Theologen die interessantesten seyn müssen, mit gänzlichem Stillschweigen übergangen oder doch kaum leise berührt, wie z. B. die Lehre vom λόγος ἀρχιερεὺς, παράκλητος, ἀρχάγγελος, die Lehre von den theologalischen Tugenden, Glaube, Liebe, Hoffnung, und so viele Punkte der Art. Heißt dieß nicht das Publikum, das besonders Aufklärung über diese Gegenstände wünscht, täuschen, ob ich gleich gerne zugebe, daß es eine Partei gibt, deren Beifall mein Gegner durch solches Stillschweigen erringen zu können sich schmeicheln durfte *), eine Partei, der es wahrscheinlich lieber wäre, wenn Philo sammt seinen, für gewisse theologische Systeme so lästigen, Sätzen durch die päpstliche Inquisition dasselbige Schicksal erfahren hätte, das dem Talmud zugedacht war, — den Scheiterhaufen.

Indeß das muß ich meinem Gegner nachrühmen, daß er über diesen Punkt ganz naiv sein Visir öffnet. Er sagt in seiner Vorrede Seite XII: „höchst zu mißbilligen sey der Gebrauch Philos zum Behufe der Nachweisung, daß gewisse eigenthümliche Lehren des Christenthums aus dem Kreise der alexandrinischen Theosophie ihre Erklärung empfangen;“ zugleich spricht er, damit man sehe, wohin dieß ziele, sein Verdammungsurtheil über meine Geschichte des Urchristenthums aus.

---

*) Fast scheint aus gewissen Aeusserungen meines Gegners hervorzugehen, daß er sich durch seine Heldenthaten gegen mich den Professors-Mantel verdienen wollte, wie zum Beispiel aus der Vorrede zu seiner geschichtlichen Darstellung, außer Seite XII und XIII, besonders Seite IX, wo er ganz gemüthlich sagt: „die Durchführung meines Planes hängt vornehmlich davon ab, in welchen Verhältnissen mir späterhin von der Vorsehung mein Wirkungskreis angewiesen wird.“

Ich bezeuge ihm hierüber mein Mitleiden. Denn in dieſer Sache kommt es, wie mir ſcheint, nicht auf die Billigung oder Mißbilligung eines Haller Privatdocenten, ſondern auf den thatſächlichen Erfolg an, auf einen Erfolg, der durch blindes Verdammen, pfiffiges Schweigen, oder abſichtliches Verdrehen nicht im mindeſten gefährdet, jedenfalls aber nur durch fleißige Benützung aller vorhandenen theils griechiſchen, theils rabbiniſchen Quellen uralter jüdiſcher Denkweiſe erreicht werden kann. Und wenn ein Bücherſchreiber, ohne Kenntniß dieſer Quellen, ja ohne die intellektuelle Fähigkeit, ſie zu verſtehen, ſich herausnimmt, in den Tag hinein verwerfend darüber abzuſprechen, ſo macht er ſich nur lächerlich damit.

III. Noch will ich, nicht mehr um mich zu rechtfertigen, denn hiefür genügt das bereits Geſagte, ſondern um die ganze Eigenthümlichkeit der Polemik meines Gegners in ihr wahres Licht zu ſtellen, einige der Handgriffe ſchildern, die er ſich perſönlich gegen mich erlaubt hat.

In meiner kritiſchen Geſchichte des Urchriſtenthums werden die verſchiedenen Angaben über die Frage, ob die Eſſener Opfer dargebracht oder nicht, dahin entſchieden, daß Opfer bei den Eſſenern im Brauche geweſen, aber blos unblutige. Herr Dr. Dähne ſagt in ſeiner Recenſion (H. L. Z. Seite 361) hierüber: nur durch Gewaltſtreiche, ja durch ſprachwidrige Deutung ſey jene Erklärung von mir zu Wege gebracht worden. Ganz anders dagegen in ſeiner „geſchichtlichen Darſtellung“, wo er die Sache wohl beſſer überlegt hatte; hier wiederholt er Seite 491 in der Note meine „ſprachwidrige, Gewaltſtreiche führende“ Erklärung ganz gemüthlich ad vocem, aber wohlverſtanden ohne Palinodie, ohne meinen Namen

zu nennen. Ein noch auffallenderes Beispiel solcher Art von Polemik ist folgendes. Seite 437 sagt er: mit Unrecht finde Gfrörer einen Widerspruch darin, daß Philo die strengste Asceſe mit glänzenden Luxusbildern der messianischen Zeit zusammenreime. Und doch sagt ebenderselbe Mensch Seite 401, Note 527, indem er sich sogar von einer Stelle auf die andere beruft, „Philo sey in einem wahren Widerspruch hierüber gewesen, gerade wie Gfrörer selbst, der jenen Punkt schief beurtheilt habe.“ Welch ein Unsinn! Ich sey im Irrthum, weil ich einen Widerspruch Philos, der nach Herrn Dähne ein Widerspruch ist, als einen Widerspruch dargestellt habe!!

Und weil wir denn so am Kapitel von den Widersprüchen sind, so will ich noch ein klägliches Beispiel ähnlicher Art anführen. Kein fahrender Ritter, selbst Don Quixotte nicht, kann erboster seyn über Einreden gegen die unvergleichliche Schönheit seiner Herzens-Gebieterin, als es Herr Dähne über alle die Stellen in meinem Urchristenthum ist, wo ich Philo Widersprüche mit sich selbst nachweise. Ein Verdammungsurtheil der Art wurde oben *) mit meines Gegners eigenen Worten angeführt. Und doch bürdet ebenderselbe in zahllosen Stellen seiner geschichtlichen Darstellung seinem Helden zum Theil bittere Widersprüche auf. Ich will von diesen Stellen hier nur 19 namhaft machen: Seite 136, 169, 188, 196, 247, 274, 275, 286, 287, 306, 308, 309, 313, 324, 354, 356, 401, 417, 452.

Alles wird jedoch in der bezeichneten Art von Polemik übertroffen durch Folgendes. Um den Satz zu erhärten, daß zur Zeit Jesu Christi die alexandrinische Theosophie längst in

*) Seite XXIV.

Palästina bekannt gewesen sey, hatte ich die Essener benützt, indem ich nachwies, daß diese Sekte Eines Stammes sey mit den Therapeuten, und daß beide zusammen dieselben theosophischen Meinungen gehegt, die man in Philos Schriften findet, und die ich aus guten Gründen die alexandrinischen genannt habe. Auf lezterem Satze, oder darauf, daß die Essener in die alexandrinische Theosophie eingeweiht gewesen, beruht die Spitze meines Arguments. Ich habe ferner gesagt, die Therapeuten und Essener seyen Eins, nur nicht numerisch und so, daß beide eine und dieselbe, durch keinen nationalen Unterschied variirende, Sekte gebildet, sondern sie seyen Eines Stammes, geboren aus einer gemeinschaftlichen Mutter, eben jener alexandrinischen Theosophie; und ferner die Verschiedenheit, die zwischen beiden Sekten obwalte, sey nicht etwa aus einer verschiedenen philosophischen Grundansicht entstanden, sondern sie erkläre sich genügend aus der Natur der Länder, aus dem Genius der Volksstämme, dem beide angehören, dort Syriens und der palästinischen, noch von kräftigem Priesterregiment umzäunten Judäer, hier Aegyptens und seiner helleniſirten Bewohner aus Abrahams Samen. Daher z. B. die Erscheinung, daß die Essener Praktiker waren, d. h. daß sie Ackerbau, Handwerke, ja Staatsgeschäfte trieben, weil der Geist der Palästinenser und ihrer Verfassung dieß gebot, während die alexandrinischen Therapeuten lautlos brüteten und in der Theorie oder Beschauung lebten. Daher ferner bei einer gewissen Partei der Essener gestattete Heirathen, denn die mosaische Gesetzgebung, welche die Ehe zur Pflicht machte, und die Wächter derselben, die Priester, hatten noch zuviel Einfluß in Palästina, während die Alexandriner, viel

freier von einer ſolchen politiſchen Aufſicht, ihre Grillen über die Sündlichkeit des Fleiſches bis auf ſtrenge Ausſchließung der Ehe ausdehnten.

Herr **Dr.** Dähne, getrieben von dem Kitzel, mir in allen Dingen zu widerſprechen, wirft mir nun vor, ich habe ganz mit Unrecht von vorneherein die vollkommenſte Identität beider Sekten, der Therapeuten und Eſſener, zu beweiſen geſucht, und um dieſem Vorwurf einigen Schein zu geben, braucht er zwei Kunſtgriffe: theils beißt er ſich ein in das von mir gebrauchte Wort: „Einheit beider Sekten“, das aber, wie aus meiner eigenen Darſtellung der Sache aufs klarſte hervorgeht, nicht numeriſche Einheit beſagt, ſondern Brüderſchaft und Abſtammung von Einer Mutter, bei ausdrücklich zugeſtandener nationaler Verſchiedenheit; theils klammert er ſich feſt an einen ganz zufälligen Ausdruck Philos, **de vita contemplativa, Mang. II 471**, die Eſſener Praktiker, die Therapeuten dagegen Theoretiker nennt. „Das wahre Verhältniß beider Sekten zum Alexandrismus iſt vor mir noch nicht erklärt worden“, ruft Dähne aus, Seite 442; ja Praktiker ſind die einen, die anderen Theoretiker! Und doch beſagt dieſer nur ein einzigesmal von Philo gelegentlich gebrauchte Ausdruck nichts anderes als dieß: die Eſſener haben in der Uebung des bürgerlichen Lebens, in Handwerken, im Landbau, in Aemtern dieſelbe theoſophiſche Meinung ausgeprägt, welche die Therapeuten in reiner Einſiedlerweiſe darzuſtellen ſuchten, ungefähr wie ſpäter im Mittelalter die verſchiedenen Branchen eines und deſſelben Mönchsordens, bei faſt gleicher Regel und jedenfalls bei denſelben religiöſen Anſichten, äußerlich ſehr verſchieden lebten, die Einen hart und

genußlos, die Andern vernünftigen Beſchäftigungen, dem Landbau, Bücherabſchreiben und dergl. ergeben.

Das Lächerlichſte aber, und das, worauf ich hier allein hinziele, iſt dieß, daß Herr Dähne ganz gemüthlich vorausſezt, die Therapeuten und Eſſener ſeyen Kinder Eines Hauſes, und ſie ſtammen beide von der alexandriniſchen Theoſophie ab, daß er dieſen Satz ſogar zur Ueberſchrift eines Kapitels macht (Seite 439), daß er alſo dasjenige vollkommen anerkennt, was ich allein durch Auseinanderſetzung des Wechſelverhältniſſes zwiſchen den Eſſenern und Therapeuten darzuthun ſuchte. So ſind denn auf dieſe Weiſe abermal ſeine Hiebe aufs kläglichſte in die Luft geführt.

Seine Wuth, mich des Irrthums zu zeihen, geht ſo weit, daß er ſich hie und da zu groben Fehlern wider die griechiſche Sprache hinreißen läßt, wie folgendes Beiſpiel zeigt. Philo erzählt de vita contemplativa: die Therapeuten gönnen am ſiebenten Tage nächſt der Seele auch dem Leibe beſſere Pflege: τὸ σῶμα λιπαίνουσιν, ὥσπερ ἀμέλει καὶ τὰ θρέμματα τῶν συνεχῶν πόνων ἀνιέντες; offenbar, wie die Partikel ὡς und die bei Philo ſo häufige Vergleichung des Leibes mit einem niedrigen Laſtthiere beweiſt, iſt der Sinn der: als wollten ſie ſelbſt dem thieriſchen Theile unſeres (des menſchlichen) Weſens Ruhe gönnen. So habe ich überſezt, und dabei Bellermann getadelt, der θρέμματα von wahrem vierfüſſigem Zugvieh verſteht, das die Therapeuten, die ſich gewiß weder mit Fuhrwerk noch Kärnerei abgaben, nicht nährten. Anders Herr Dähne 447 in einer Note: weder Gfrörer noch Bellermann, jener mit der bildlichen, dieſer mit der wörtlichen Auffaſſung, habe Recht. Die wahre Ueberſetzung der Worte ſey dieſe: „am 7ten Tage geſtehen ſie auch dem Körper

etwas mehr zu, wie wenn man etwa einmal den Laſtthieren — einen Ruhetag gewährt.“ Ich frage den Herrn Doktor blos: hat ἀνιέντες daſſelbe Subjekt mit λιπαίνουσι, und wenn dieß nicht geläugnet werden kann, wozu dann die Einſchiebung des Wörtchens man, das eine dritte Perſon bezeichnet, und das offenbar nur aus Verlegenheit eingeflickt wurde, weil mein Gegner wohl fühlte, daß die Therapeuten kein Laſtvieh hielten, und daß θρέμματα geiſtig zu nehmen ſey.

Sapienti sat! Ich fürchte die Geduld der Leſer auf eine allzu ſtarke Probe zu ſetzen, wollte ich noch weitere Beiſpiele A. F. Dähne'ſcher Weisheit aufführen.

Nur noch ein Wort an meinen Gegner. Ich fühle mich Ihnen zum Danke verpflichtet, theils weil Sie mir Gelegenheit gaben, meine Darſtellung der philoniſchen Theologie weiter zu erhärten, theils weil es mir Vergnügen machte, Thorheit, beſonders eine aufgeſpreizte, übermüthige zu züchtigen. Aus Erkenntlichkeit will ich Ihnen einen guten Rath geben. Laſſen Sie das Geſchichtſchreiben Herr Doktor! Clio iſt eine ernſte Muſe, ſie fordert von ihren Verehrern zwei unumgängliche Eigenſchaften: Sinn und Achtung für Wahrheit, und zweitens ein geſundes helles Urtheil; nach den vorgelegten Proben zu ſchließen, hat Ihnen die Natur dieſe beiden hiſtoriſchen Fundamentalerforderniſſe gänzlich verſagt. Muß es denn doch geſchriftſtellert ſeyn, ſo verlegen Sie ſich lieber auf die gemeine deutſche Univerſitäts-Metaphyſik, denn obgleich dieſe hochfliegende Wiſſenſchaft in unſern Tagen extra muros, d. h. beinahe an allen Orten, wo keine eigenen Lehrſtühle dafür ſind, ihren Kredit eingebüßt hat, ſo ſteht ſie doch immer noch in erkleklichem Anſehen bei der

giovine Germania, studente di metafisica, ohne Barth und Urtheil, und wenn ein Mann die rechten Eigenſchaften dazu beſizt, namentlich dunkle Phraſen, einen noch dunkleren Kopf, eine überfließende Meinung von ſich, verbunden mit ungeſcheuter Verachtung des gemeinen Menſchenverſtandes, ſo kann er ſein Glück damit machen, wie die Erfahrung vielfach bewieſen hat.

Leben Sie wohl und befolgen Sie meinen Rath.

Ueber andere, theils privatim mir zugekommene, theils öffentliche Beurtheilungen des vorliegenden Werkes kann ich kurz ſeyn. Man hat mich, was die Form des Buches betrifft, wegen der Menge griechiſcher, lateiniſcher und hebräiſcher Citate getadelt, die von mir eingeſtreut worden ſind. Dieß geſchah aber von vorneherein mit gutem Bedacht, und iſt deßhalb auch in dieſem Abdrucke geblieben. Denn vorliegendes Werk wurde nicht für die große Maſſe — welcher Unterſuchungen der Art immer fremd bleiben ſollten — ſondern für die Gelehrten, oder beſſer, für diejenigen geſchrieben, welche die volle Wahrheit ertragen können. Bei ſolchen Leſern konnte ich die nöthigen Sprachkenntniſſe vorausſetzen, und für die Seltenern dieſer Klaſſe, denen jene Kenntniſſe mangeln, iſt durch die eingeſtreute Ueberſetzung der wichtigſten Beweisſtellen geſorgt.

In Bezug auf den Geiſt des vorliegenden Werkes iſt es weder meine Abſicht, Chriſtus zu einem alexandriniſch-jüdiſchen Privatdocenten zu machen, wie mir ein Recenſent vorhielt — die alexandriniſche Theoſophie wird überhaupt im weiteren Verlaufe meiner Geſchichte des Urchriſtenthums nur eine ſekundäre Rolle ſpielen — noch gehe ich darauf aus, die Eigenthümlichkeit oder den er-

habenen Charakter des Chriſtenthums zu läugnen, wie Andere mir vorrückten. Mein Plan geht vielmehr, wie ſchon bemerkt wurde, dahin, rein urkundlich, ohne Einmiſchung neuerer oder älterer Parteianſichten, die Geburtsſtunde des Chriſtenthums aufzuhellen, damit man ſehen möge, was ihm ſelbſt angehört, was ſeiner Zeit; oder weil denn doch die falſchen Anſichten, die man über vorliegendes Werk verbreitet hat, mich zwingen, zum Voraus ein wenig aus der Schule zu ſchwatzen, ich will mit allen uns übrig gebliebenen hiſtoriſchen Hülfsmitteln einen allerdings höchſt wichtigen Satz durchzuführen verſuchen, der ſchon in den älteſten Zeiten der Kirche ſeine Anhänger hatte, mit andern Worten, ich will darthun, daß dem Chriſtenthum viele jüdiſche Elemente ankleben, die ausgeſchieden werden müſſen. Mag dieß gewiſſen Leuten ketzeriſch klingen oder nicht; die ächte Hiſtorie will nur objektive Wahrheit, und ich glaube verſichern zu dürfen, daß ich, geſtützt auf eine Maſſe geſammelter Materialien, meinen Plan mit einer Sicherheit und Klarheit der Beweiſe durchzuführen hoffe, die den nüchternen Freund der Geſchichte befriedigen dürfte.

Stuttgart, Mitte März 1835.

August Gfrörer.

Einleitung.

(Frühere Vorrede zur erſten Auflage.)

Der Verfaſſer dieſer Schrift legt hier dem Publikum die Anfänge eines Werkes vor, in welchem er die Geſchichte des Urchriſtenthums zu bearbeiten beabſichtigt. Sein Plan iſt, in rein hiſtoriſchem Geiſte, den Sachen gemäß, und urkundlich zu verfahren. Unerwieſene Muthmaßungen ſollen ausgeſchloſſen, alle nachgefundenen Ideen, welche Aeltere und Neuere in die ächten Glaubensquellen hineingedeutet, um Philoſophie und Tradition mit einander zu verſöhnen, mit Strenge fern gehalten werden.

So verſchieden von jeher die Meinungen über den wahren Sinn und Gehalt der Lehre wären, welche Jeſus und ſeine Apoſtel gegründet, ſo ſind doch alle Parteien, welche irgend der Geſchichte einiges Recht zuerkennen, darin einverſtanden, daß das Chriſtenthum eine große Erziehungsanſtalt ſey, deren Gegenſtand die Menſchen, deren Ziel ein künftiger glücklicher Zuſtand, den die Schrift Himmel oder Himmelreich nennt. Als äußeres Mittel, dieſen Zweck zu erreichen, wird anerkannt die Gnade Gottes und das Verdienſt Jeſu Chriſti; als inneres die Bekämpfung der gehäſſigen Leidenſchaften, welche in unſerer Bruſt toben, durch die Furcht vor der Hölle, durch Hoffnung auf die Seligkeit, durch Glauben und Liebe.

Unter ſehr weſentlichen Modifikationen hat dieſes Inſtitut nach und nach die Herrſchaft über die gebildetſten Nationen errungen. Seine erſte Geſtalt, ſowie ſeine ſpäteren Veränderungen zu ſchildern, iſt das Geſchäft der Kirchengeſchichte. Man hat Lezteres auf verſchiedene Weiſe verſucht, aber meiſt auf äußere Dinge Bedacht genommen, während es beſſer geweſen wäre, den innerſten Organismus in Anſchlag zu bringen.

Die Erziehungsmethoden unterſcheiden ſich von einander hauptſächlich durch die verſchiedenen Gefühle oder Triebfedern, welche in Anwendung gebracht werden, um den Menſchen zu bearbeiten, und dem beabſichtigten Zwecke nahe zu bringen. Iſt das Chriſtenthum eine Erziehung im Großen, ſo kommt die Frage über ſein urſprüngliches Weſen und ſeine Veränderungen auf die andere zurück: welche Triebfedern es zuerſt, welche ſpäter unter geänderten Umſtänden für den oben bezeichneten Zweck gebraucht habe.

Der Verfaſſer dieſer Schrift glaubt, daß es deren hauptſächlich drei ſind. Erſtens, die Hoffnung auf das dunkle Reich der Zukunft, auf das Jenſeits; zweitens, die Furcht vor demſelben, und endlich drittens, die Kraft der Gewohnheit. Dieſe drei Triebfedern bezeichnen die verſchiedenen Bahnen, welche der innerſte Organismus der chriſtlichen Religion ſeit 1800 Jahren durchlaufen hat.

Hoffnung auf das Jenſeits war es, was die erſte Kirche gründete, was in allen Schriften des neuen Teſtaments den Mittelpunkt bildet: dieſe Hoffnung war es, was die älteſten Chriſten lehrte, den Genüſſen der Welt zu entſagen, was die Märtyrer beſtimmte, freudig in den Tod zu gehen. Die beſonnenſten Dogmatiker haben anerkannt, daß der Begriff der *βασιλεια θεου*, d. h. die Erwartung einer ſeligen Geſellſchaftsverfaſſung, die in der nächſten Zukunft vom Himmel auf die Erde herniederſteigen werde, der Grundgedanke des neuen Teſtaments ſey. Dieſer Satz iſt ſo gewiß, daß nur gänzlicher Mangel an hiſtoriſchem Sinne ihn läugnen zu können ſcheint. Den hartnäckigſten Zweifler müßte das 15. Kapitel des erſten Briefs an die Korinthier überwin-

den, wo Paulus deutlicher, als an anderen Orten, die Gründe ausſpricht, die ihn an die Lehre Jeſu Chriſti feſſelten.

Allein dieſe Hoffnung iſt nicht der Grundſtein der chriſtlichen Kirche geblieben. Sie ſchlug vielmehr nach wenigen Jahrhunderten in ihr Gegentheil, in den Schrecken vor dem Jenſeits, um.

So auffallend dieſe Erſcheinung iſt, und ſo ſehr ſie das innerſte Weſen des Chriſtenthums betraf, ſo iſt ſie dennoch leicht zu erklären. — Welche Anſicht man von der Offenbarung des alten Teſtaments haben mag, ſo kann nicht geläugnet werden, daß die Meſſias-Lehre der Juden ein Geſammtprodukt ihrer theokratiſchen Verfaſſung und des Unglücks der Zeiten iſt. Ein Volk, das den Herrn der Welt für ſeinen König hält, wird nie die Hoffnung auf eine ſchöne Zukunft aufgeben, weil ſein Beherrſcher, vermöge jener Vorausſetzung, zugleich die Macht beſizt, um Alles zu thun, was ihm gefällt, und den guten Willen, ſeinen Unterthanen zu helfen. Dieß iſt die Wurzel, aus welcher die meſſianiſchen Erwartungen emporſproßten. Dieſelben wurden erweislich dann zuerſt angeregt, als der jüdiſche Staat (nach David) zu ſinken begann. Sie erreichten ihre höchſte Höhe, als das Elend des Volks — bei ungeſchwächtem Nationalgefühle — (in dem erſten Jahrhunderte chriſtlicher Zeitrechnung) gränzenlos geworden war. Die chriſtliche Kirche, eine Tochter der jüdiſchen, hielt Jeſum für den verheißenen Geſalbten des Herrn, jedoch ohne zu glauben, daß ſein irdiſcher Wirkungskreis bereits vollendet ſey. Das Beſte, ſeine Erſcheinung in der vollen Majeſtät königlicher Macht, erwarteten ſie, gleich den Juden, von der nahen Zukunft.

Beide Partien unterſcheiden ſich Anfangs nur darin, daß die Chriſten das Hoheprieſteramt des Erretters von ſeiner Herrſchergewalt trennten, jenes in das Reich des Vergangenen, dieſe in die nächſte Zukunft verlegend; während die Juden, der Tradition getreuer, die doppelte Thätigkeit des Erſehnten in einen unzertrennlichen Akt vereinigten, und überzeugt waren, daß der Meſſias zugleich König und Pro-

phet seyn werde. Beide Parteien aber gaben von nun an, da die äußeren Umstände sich nicht änderten, die Gegenwart ganz auf; sie lebten in der Zukunft, und nährten sich von der Erwartung dessen, was da kommen sollte.

Dieser Zustand dauerte bei den Christen drei Jahrhunderte.

Mit den Zeiten des Cäsar Constantinus trat die oben bezeichnete große Veränderung ein. Die Kirche wurde jezt aus einer unterdrückten die herrschende, und die Christen, wenigstens der aktive Theil derselben, die Priesterschaft, machten sofort eine Erfahrung, die sie seither noch nicht gemacht, nämlich, daß man auch mit der Gegenwart zufrieden seyn könne! In ruhigem Genusse, angesehen und in steigender Macht, saßen sie auf ihren Stühlen.

Von nun an wurde die Zukunft des Herrn zwar noch immer, als nahe bevorstehend, erwartet, aber nicht mehr mit heißer Sehnsucht, sondern mit bangem Zagen. Die erste Laufbahn des Christenthums war vollendet. Der Hauptgrund dieser Veränderung liegt offenbar in dem Umschwunge der äußeren Verhältnisse, in dem Abstande zwischen Ehemals und Jezt, zwischen der ecclesia oppressa und dominans; der zweite vielleicht in einem Naturgesetze, kraft dessen sich die menschliche Einbildungskraft in die Länge lieber mit schreckhaften, als mit angenehmen Bildern beschäftigt *).

Jemehr die Kirche Einfluß auf die Weltangelegenheiten erhielt, desto fühlbarer nahm jene Furcht vor dem Jenseits, durch neu ausgedachte Gebilde verstärkt, zu, und die Hoffnung ab.

Dieser Schrecken vor dem Fegfeuer und der Hölle, und die damit unzertrennliche Verehrung für den sichtbaren Statthalter Gottes auf Erden, der das geheimnißvolle Reich des Kommenden verwaltete, hat dem Päbstthume den Triumph

*) Die Hölle Dante's ist unendlich reicher, und ausgebildeter, als sein Himmel.

über die kaiſerliche Macht verſchafft und den Vatikan gegründet. Das alte Kirchenlied:

Dies irae, dies illa
Solvet seclum in favilla.

ſpricht den Grundtext des Katholicismus aus.

Gegen dieſe Behauptung liegt der Einwurf nahe, daß die katholiſche Religion gegenüber von den übrigen Gliedern der großen chriſtlichen Familie, eine frohe Lebensanſicht, eine Pracht und Heiterkeit entfalte, welche Redner vielfach geprieſen, Dichter gefeiert haben, und welche noch in unſern Tagen Myſtiker, ſo Neigung zum Uebertritte in ſich verſpüren, nicht genug rühmen können.

Wer wollte dieſem Einwurfe eine gewiſſe Wahrheit abſtreiten? aber er widerlegt keineswegs obigen Satz. Die römiſche Kirche hat über den Abgrund, auf welchen ſie gebaut iſt, zugleich eine breite Rettungsbrücke geſchlagen; ſie enthält neben dem Stachel des Todes, der die Glaubigen ſchreckt, einen leicht zu erkaufenden Balſam des Lebens. Derſelbe Pabſt, dem das Fegfeuer ungeheure Summen abwarf, beſizt in dem Verdienſte der Heiligen einen Gnadenſchatz, der die Schrecken der Hölle bei weitem überwiegt, und in der That unergründlich iſt. Denn warum ſollte das, was kein Maaß ermißt, kein Verſtand begreift, kein Sinn erfaßt, nicht unendlich ſeyn!

Die römiſche Kirche iſt eine zärtliche Mutter, der Pabſt ein guter Vater, er beſizt Mittel gegen alle jene Schrecken, und hilft für Geld und Gehorſam Jedem, der ſich nicht gegen ihn ſelbſt auflehnt.

Nun iſt es eine alte Erfahrung, daß die Menſchen nie geneigter ſind, ſich gehen zu laſſen, als wenn ſie ſich wenige Schritte vom Abgrunde, geborgen wiſſen. Denn die Freude über Rettung und Sicherheit wächst in gleichem Verhältniſſe mit der Größe der Gefahr, welche das Leben bedrohte.

Die Baſis der katholiſchen Kirche iſt ein mit einer feſten Hülle von Blumen bedeckter Abgrund und die theuerſten und ergiebigſten Lehren des Pabſtthums ſind und bleiben die

Dogmen von der Hölle und dem Fegfeuer, sammt den übrigen, welche diesen Lebenskeim der Priestergewalt berühren. Man hat dieß nie deutlicher gesehen, als in den Zeiten der Reformation, bei den damals zwischen der alten und neuen Kirche angestellten Versöhnungsversuchen. Die papistischen Wortführer hätten ein Auge zugedrückt bei allen Fragen der reinen Schule (welche die Herrschaft und das Leben nicht berühren), sie hätten in dieser Hinsicht nicht nur die Wiederherstellung des altevangelischen Dogma, sondern, wenn man es forderte, selbst die Einführung von chinesischen und persischen Lehren zugestanden; aber in allen den Punkten, welche die Kraft des Ablasses und die Macht des Nachfolgers Petri und seiner Miliz begründen, konnten und wollten sie um keinen Schritt nachgeben.

Es gibt zwar heut zu Tage Leute, welche diese Darstellung der katholischen Kirche niedrig finden dürften; allein es ist die erste Anforderung an den Geschichtschreiber, nicht erhaben oder alltäglich, nicht witzig oder trocken, sondern vor allen Dingen wahr zu seyn; und die Thatsachen möchten wohl für obige Schilderung sprechen.

Die allzustrenge und folgerichtige Ausführung des papistischen Systems, führte im Vereine mit der freieren Entwicklung der europäischen Menschheit, im sechszehnten Jahrhunderte zur Reformation. Die Häupter und Stifter dieser großen Bewegung haben ausgesprochen, daß es ihre Absicht sey, die neue Kirche, die sie gründeten, auf die altevangelische Reinheit zurückzuführen; sie haben merken lassen, daß sie dieses Ziel errungen zu haben glaubten. Gewiß war ihr Unternehmen rein und fleckenlos, aber jenen Zweck haben sie nicht erreicht, noch konnten sie ihn erreichen. Die Hoffnung auf das sichtbare Reich Gottes, die heiße Sehnsucht nach dem jüngsten Tage mit seinem Gerichte und seinen Segnungen, wurde nicht, wie bei der alten urchristlichen Kirche, Lebensquell der neuen protestantischen. Obgleich das Fegfeuer abgeschafft war, theilten Reformirte und Lutheraner mit den Katholiken dieselbe Ansicht von dem Zorne Gottes!

Die Furcht vor der Hölle und dem Teufel war, wie in der römiſchen Religion, ihre erſte Triebfeder. Man darf nur die augsburgiſche Konfeſſion leſen, wo die Sehnſucht nach Troſtgründen ad consolandas pavidas conscientias, die erſte Rolle ſpielt, um ſich von der Wahrheit dieſes Satzes zu überzeugen.

Darin unterſchieden ſich die beiden Parteien am meiſten, daß die Proteſtanten die Mittel verwarfen, welche das Pabſtthum darbot, um die Schrecken des Jenſeits zu überwinden (dieſe Mittel hatten durch ihren Mißbrauch allen Credit verloren), und daß Luther und die Reformatoren ein neues einführten. Statt der Kirche und ihrer Schätze galt nun der Glaube, ſtatt der lebendigen Offenbarung, welche der Katholicismus zu beſitzen behauptet, das geſchriebene Wort.

Andererſeits bezeichnet der Proteſtantismus eine außerordentliche Veränderung der chriſtlichen Kirche. Er hat den Autoritäts-Glauben in ſeiner Wurzel angegriffen, aber auch zugleich — wiewohl unbewußt und wider den Willen ſeiner Stifter — den Begriff der Offenbarung vernichtet. Dieß gilt jedoch nicht von den Anfängen der Reformation, ſondern bloß von der nothwendigen Entwicklung ihrer Grundſätze.

Der katholiſche Glauben iſt, wenn man ihm ſein erſtes Axiom zugibt, das übrigens zuerſt nicht Lutheraner, nicht Reformirte, ſelbſt nicht einmal die Anhänger Socins läugneten, ſo folgerichtig, als die Bücher Euklids. Er behauptet, daß unſerer Vernunft unerforſchliche Urweſen habe ſich dem Menſchengeſchlechte auf übernatürliche Weiſe geoffenbaret, und einen göttlichen Staat, zum Zwecke allgemeiner Beſeeligung der Gläubigen, gegründet. Die Vorbereitung zu dieſer Segensanſtalt bildete die Kirche des alten Teſtaments. Als die Zeit erfüllt war, erſchien Jeſus Chriſtus, der Eingeborne Gottes, erſchienen die Apoſtel zu himmliſcher, auf Erden nie geſehener Wirkſamkeit. Der Erlöſer krönte ſein Werk durch den Opfertod, den er für die ganze Menſchheit litt, um ſie vom Fluche des Teufels zu befreien; hingehend gebot

er ſeinen Apoſteln, zu taufen, und die Kirche des neuen Teſtaments zu gründen; er hinterließ ihnen zu dieſem Zwecke als unvergängliche Erbſchaft das Verſprechen des heiligen Geiſtes, der die neue Geſellſchaft in alle Wahrheit leiten, und ſie nie verlaſſen werde, bis an der Welt Ende. Die Apoſtel beſaßen dieſe Gabe, und theilten ſie durch Händeauflegung anderen Lehrern mit. Aber auch ſie gingen, gleich dem Herrn, hinüber in eine andere Welt!

Wenn nun die Offenbarung, die doch vermöge ihres oberſten Grundſatzes auf die ganze Menſchheit berechnet war, ſich nicht auf die erſte Generation, die den Herrn und ſeine Geſandten ohnehin kaum annahm, beſchränken, ſondern fortdauern ſollte, ſo war nothwendig, daß ſie ſich ein neues irdiſches Gefäß erſah; denn bloß menſchlicher Einſicht und menſchlichen Kräften überlaſſen, hätte ſie im nämlichen Augenblicke ihren himmliſchen Charakter verlieren uud zu einer irdiſchen Anſtalt herabſinken müſſen! — Der Plan Gottes wäre mißlungen.

Da nun mit der allmähligen Ausbreitung der Kirche diejenigen das meiſte Gewicht erhielten, welche an der Spitze ſtanden, ſo lag es in der Nothwendigkeit der Dinge, daß die chriſtliche Prieſterſchaft an die Stelle der unmittelbaren Diener des Herrn, der Apoſtel, trat. Auf ſie mußten demnach alle jene Rechte und Befähigungen übergehen, welche dieſe beſaßen. Nun kann aber die Kirche, weil die göttliche Wahrheit, aus der ſie ſtammt, ihrer Natur nach eine einzige iſt, nur einen Glauben, eine Form haben. Dieſe mag ſich ferner durch den übereinſtimmenden Willen verſchiedener Vorſteher der einzelnen (obgleich blos Ein Ganzes ausmachenden) Gemeinden ausſprechen (Episkopalſyſtem), oder mag derſelbe göttliche Plan, der auch die Kirche gründete, — offenbar den Verhältniſſen der Sterblichen angemeſſener — einen Einzigen zum beſonderen Träger der Offenbarung auserſehen. Die Geſchichte ſagt uns, daß Lezteres geſchehen ſey; die Kirche wurde bald zur Monarchie. Jedenfalls muß dieſer Eine, wenn anders die Kirche ein Werk göttlichen Einfluſſes blei-

ben ſoll, übermenſchliche Kräfte beſitzen, er muß, ſammt ſeinen Dienern, ſofern ſie mit ihm übereinſtimmen, unfehlbar ſeyn, er muß das Recht haben, das geſchriebene Geſetzbuch des göttlichen Staates auszulegen, und auf die mit jedem Jahre wechſelnden Verhältniſſe der Welt anzuwenden; er muß endlich die Schlüſſel zu den Pforten der Hölle und des Himmelreiches beſitzen, welche ja auch die Apoſtel, oder wenigſtens einer derſelben, Petrus, in deſſen Fußtapfen dieſer Statthalter trat, und vermöge der Theorie treten mußte, in ihren Händen trugen.

Die ganze römiſche Religion iſt auf den einen Satz einer übernatürlichen, für das ganze Menſchengeſchlecht berechneten Offenbarung gegründet, die eben, weil ſie alle (die gegenwärtigen wie die künftigen) Generationen umfaßt, nie unterbrochen ſeyn kann; da ſonſt das erhabene, von einem Gottmenſchen gegründete, und durch ſeinen Tod beſiegelte Werk, durch Ueberantwortung an bloße Sterbliche, ſchnell allen Nachtheilen menſchlicher Schwäche und Irrthümer ausgeſetzt, und dadurch vernichtet wäre, was gegen die Vorausſetzung iſt. Dieſe Folgerungen aus dem oberſten Grundſatze ſind unabweisbar, und es gibt keinen Artikel der katholiſchen Dogmatik, welcher nicht aus jenem Prinzipe auf das bündigſte gerechtfertigt werden könnte.

Nichtsdeſtoweniger führten ſie in ihrer überkonſequenten Anwendung zu unerträglichen Gräueln, woraus die Revolution des 16. Jahrhunderts entſtanden iſt. Die Reformatoren läugneten die von den Papiſten behauptete Macht der Kirche und ihres Oberhauptes; ſie verwarfen die Tradition, weil dieſe beſonders — nicht die Theorie, die doch eben ſo ſtark dafür ſpricht — das ſchwere Joch päbſtlicher Uebermacht zu begründen ſchien. Das geſchriebene, vor 1500 Jahren verfaßte Wort Gottes ſollte fürder der einzige Quell göttlicher Offenbarung, der Glaube das oberſte Gnadenmittel ſeyn; den Glauben ſelbſt erklärte man als eifriges Annehmen gewiſſer genau beſtimmter Lehrſätze. Einen inſpirirten Mund, letztere anzugeben und auszulegen, gab es hinfort nicht mehr.

Schnell entwickelte sich hieraus ein großer Nachtheil. Das geschriebene Wort ist nicht in mathematischer Form, noch in mathematischen Begriffen, welche allein von den Einsichtsvollen überall gleich verstanden werden, es ist in einer fremden Sprache, und oft auf sehr dunkle Weise verfaßt. Wie sollte man nun jene Dogmen herausfinden, an deren richtigem Verständnisse, vermöge der Voraussetzung, Tod und Leben hing? Schon in der ersten Zeit der Reformation bildeten sich in der neuen Kirche mehrere Parteien, die sich bekämpften, trennten, bald auf das bitterste haßten und verdammten. Die Lutheraner verglichen die Reformirten mit den Türken, und gaben sogar Lezteren den Vorzug. Die Reformirten entgegneten: „Wenn Feuer und Wasser sich in dem Maße vereinigen, daß jenes dieses nicht mehr trockne, dieses jenes nicht lösche, dann erst werden sie an eine Versöhnung mit den Lutheranern denken.“ Wer hatte nun Recht? Nothwendig nur die eine Partei. Folglich mußte der anderen, weil am wahren Glauben nach der gemeinschaftlichen Lehre Alles hing, ihr Wahn zum ewigen Fluche dienen!

Doch dieß ist noch das Geringste. Die Protestanten hatten die Tradition verworfen. Aber woher wußten sie denn, daß die heilige Schrift, welche sie für ihre einzige Richtschnur erklärten, göttlich sey? Offenbar nur daher, weil die Tochter von der Mutter, weil die protestantische Kirche diesen Satz von der älteren katholischen, aus der sie hervorging, erhalten hatte; also aus der Tradition! Nimmermehr konnte man diese trübe Quelle, deren Mangelhaftigkeit so tief erkannt worden war, für die allerwichtigste Angelegenheit gelten lassen. Man mußte also, sobald dieser Uebelstand zum Bewußtseyn kam (die Katholiken sorgten dafür, daß es bald geschah), auf Abhülfe denken, d. h. die Göttlichkeit des geschriebenen Wortes zu beweisen suchen. Zwei Wege führten zu diesem Ziele. Aeußere Beweise — allein diese zeigen höchstens, daß andere Menschen, die als solche dem Irrthum unterliegen, die Bibel für geoffenbaret gehalten haben, sie sind also unzulänglich. — Zweitens, innere — allein dann

trägt der Menſch ein Maß des Göttlichen in ſich, was kein ſtrenges Syſtem der Offenbarung zugeſtehen kann, weil ſie ſich ſonſt ſelbſt für überflüſſig erklären würde. Und zwar müßte dieſes Maß höher ſeyn als die Schrift, denn offenbar kann nur dann eine Kraft die andere richten und beurtheilen, wenn die richtende höher ſteht, als die beurtheilte; nur ein größeres Maß kann ein geringeres, nur eine ſichere Größe eine ungewiſſe, über welche Streit obwaltet, beſtimmen. Unter dieſen Umſtänden trägt aber der Menſch die wahre Offenbarung deſſen, was man „göttlich“ nennt, in ſich, und die geſchriebene iſt bloß zweiten Ranges.

Scharfſinnige Orthodoxe haben den bezeichneten Widerſpruch wohl gefühlt. Sie ſuchten ſich durch die Berufung auf den heiligen Geiſt zu helfen, durch deſſen Ausſprüche die Göttlichkeit der Schrift für Jeden, in dem er ſich äußere, unmittelbar gewiß werde.

Allein dieſer Ausweg iſt mehr ein ſchönes Wort, denn Weſenheit. Die Geſchichte zeigt, daß der heilige Geiſt bei den älteſten Vätern bald einen platoniſchen Hauch hatte, bald ariſtoteliſche Formen trug. Später, in den Zeiten heftiger Polemik, ſprach er aus dem Munde eines Lutheraners, Calviniſten, Wiedertäufers, Quäckers, Pietiſten, Orthodoxen, die ihn alle zu beſitzen behaupteten, auf ganz verſchiedene Weiſe, und zwar immer dem Farbenſpiele der Dogmen gemäß, in welchen dieſe Parteien erzogen worden waren. Nun kann ein Tribunal, das über denſelben Gegenſtand die verſchiedenſten Ausſprüche thut, nicht für ſpruchfähig gelten.

Deßhalb ſahen ſich die Proteſtanten, nachdem dieſe Waffe abgenützt war, am Ende genöthigt, die Göttlichkeit der Offenbarungsurkunden nach dem Maße ihrer Einſichten zu beweiſen, d. h. die Vernunft zur Richterin des Uebernatürlichen zu machen, und über dieſes zu ſtellen, woraus ſich der Kampf des Rationalismus und Supranaturalismus nothwendig entwickelt hat; ein Reſultat, das den ſtrengen, und allein tüchtigen Begriff von Offenbarung untergrub. — Wir ſagen abſichtlich „allein tüchtig,“ denn nur derjenige Begriff von Of-

Unter ſehr weſentlichen Modifikationen hat dieſes Inſtitut nach und nach die Herrſchaft über die gebildetſten Nationen errungen. Seine erſte Geſtalt, ſowie ſeine ſpäteren Veränderungen zu ſchildern, iſt das Geſchäft der Kirchengeſchichte. Man hat Lezteres auf verſchiedene Weiſe verſucht, aber meiſt auf äußere Dinge Bedacht genommen, während es beſſer geweſen wäre, den innerſten Organismus in Anſchlag zu bringen.

Die Erziehungsmethoden unterſcheiden ſich von einander hauptſächlich durch die verſchiedenen Gefühle oder Triebfedern, welche in Anwendung gebracht werden, um den Menſchen zu bearbeiten, und dem beabſichtigten Zwecke nahe zu bringen. Iſt das Chriſtenthum eine Erziehung im Großen, ſo kommt die Frage über ſein urſprüngliches Weſen und ſeine Veränderungen auf die andere zurück: welche Triebfedern es zuerſt, welche ſpäter unter geänderten Umſtänden für den oben bezeichneten Zweck gebraucht habe.

Der Verfaſſer dieſer Schrift glaubt, daß es deren hauptſächlich drei ſind. Erſtens, die Hoffnung auf das dunkle Reich der Zukunft, auf das Jenſeits; zweitens, die Furcht vor demſelben, und endlich drittens, die Kraft der Gewohnheit. Dieſe drei Triebfedern bezeichnen die verſchiedenen Bahnen, welche der innerſte Organismus der chriſtlichen Religion ſeit 1800 Jahren durchlaufen hat.

Hoffnung auf das Jenſeits war es, was die erſte Kirche gründete, was in allen Schriften des neuen Teſtaments den Mittelpunkt bildet; dieſe Hoffnung war es, was die älteſten Chriſten lehrte, den Genüſſen der Welt zu entſagen, was die Märtyrer beſtimmte, freudig in den Tod zu gehen. Die beſonnenſten Dogmatiker haben anerkannt, daß der Begriff der *βασιλεια θεου*, d. h. die Erwartung einer ſeligen Geſellſchaftsverfaſſung, die in der nächſten Zukunft vom Himmel auf die Erde herniederſteigen werde, der Grundgedanke des neuen Teſtaments ſey. Dieſer Satz iſt ſo gewiß, daß nur gänzlicher Mangel an hiſtoriſchem Sinne ihn läugnen zu können ſcheint. Den hartnäckigſten Zweifler müßte das 15. Kapitel des erſten Briefs an die Korinthier überwin-

den, wo Paulus deutlicher, als an anderen Orten, die Gründe ausſpricht, die ihn an die Lehre Jeſu Chriſti feſſelten.

Allein dieſe Hoffnung iſt nicht der Grundſtein der chriſtlichen Kirche geblieben. Sie ſchlug vielmehr nach wenigen Jahrhunderten in ihr Gegentheil, in den Schrecken vor dem Jenſeits, um.

So auffallend dieſe Erſcheinung iſt, und ſo ſehr ſie das innerſte Weſen des Chriſtenthums betraf, ſo iſt ſie dennoch leicht zu erklären. — Welche Anſicht man von der Offenbarung des alten Teſtaments haben mag, ſo kann nicht geläugnet werden, daß die Meſſias-Lehre der Juden ein Geſammtprodukt ihrer theokratiſchen Verfaſſung, und des Unglücks der Zeiten iſt. Ein Volk, das den Herrn der Welt für ſeinen König hält, wird nie die Hoffnung auf eine ſchöne Zukunft aufgeben, weil ſein Beherrſcher, vermöge jener Vorausſetzung, zugleich die Macht beſizt, um Alles zu thun, was ihm gefällt, und den guten Willen, ſeinen Unterthanen zu helfen. Dieß iſt die Wurzel, aus welcher die meſſianiſchen Erwartungen emporſproßten. Dieſelben wurden erweislich dann zuerſt angeregt, als der jüdiſche Staat (nach David) zu ſinken begann. Sie erreichten ihre höchſte Höhe, als das Elend des Volks — bei ungeſchwächtem Nationalgefühle — (in dem erſten Jahrhunderte chriſtlicher Zeitrechnung) gränzenlos geworden war. Die chriſtliche Kirche, eine Tochter der jüdiſchen, hielt Jeſum für den verheißenen Geſalbten des Herrn, jedoch ohne zu glauben, daß ſein irdiſcher Wirkungskreis bereits vollendet ſey. Das Beſte, ſeine Erſcheinung in der vollen Majeſtät königlicher Macht, erwarteten ſie, gleich den Juden, von der nahen Zukunft.

Beide Partien unterſcheiden ſich Anfangs nur darin, daß die Chriſten das Hoheprieſteramt des Erretters von ſeiner Herrſchergewalt trennten, jenes in das Reich des Vergangenen, dieſe in die nächſte Zukunft verlegend; während die Juden, der Tradition getreuer, die doppelte Thätigkeit des Erſehnten in einen unzertrennlichen Akt vereinigten, und überzeugt waren, daß der Meſſias zugleich König und Pro-

phet seyn werde. Beide Parteien aber gaben von nun an, da die äußeren Umstände sich nicht änderten, die Gegenwart ganz auf; sie lebten in der Zukunft, und nährten sich von der Erwartung dessen, was da kommen sollte.

Dieser Zustand dauerte bei den Christen drei Jahrhunderte.

Mit den Zeiten des Cäsar Constantinus trat die oben bezeichnete große Veränderung ein. Die Kirche wurde jezt aus einer unterdrückten die herrschende, und die Christen, wenigstens der aktive Theil derselben, die Priesterschaft, machten sofort eine Erfahrung, die sie seither noch nicht gemacht, nämlich, daß man auch mit der Gegenwart zufrieden seyn könne! In ruhigem Genusse, angesehen und in steigender Macht, saßen sie auf ihren Stühlen.

Von nun an wurde die Zukunft des Herrn zwar noch immer, als nahe bevorstehend, erwartet, aber nicht mehr mit heißer Sehnsucht, sondern mit bangem Zagen. Die erste Laufbahn des Christenthums war vollendet. Der Hauptgrund dieser Veränderung liegt offenbar in dem Umschwunge der äußeren Verhältnisse, in dem Abstande zwischen Ehemals und Jezt, zwischen der ecclesia oppressa und dominans; der zweite vielleicht in einem Naturgesetze, kraft dessen sich die menschliche Einbildungskraft in die Länge lieber mit schreckhaften, als mit angenehmen Bildern beschäftigt *).

Jemehr die Kirche Einfluß auf die Weltangelegenheiten erhielt, desto fühlbarer nahm jene Furcht vor dem Jenseits, durch neu ausgedachte Gebilde verstärkt, zu, und die Hoffnung ab.

Dieser Schrecken vor dem Fegfeuer und der Hölle, und die damit unzertrennliche Verehrung für den sichtbaren Statthalter Gottes auf Erden, der das geheimnißvolle Reich des Kommenden verwaltete, hat dem Päbstthume den Triumph

*) Die Hölle Dante's ist unendlich reicher und ausgebildeter, als sein Himmel.

über die kaiſerliche Macht verſchafft und den Vatikan gegründet. Das alte Kirchenlied:

Dies irae, dies illa
Solvet seclum in favilla.

ſpricht den Grundtext des Katholicismus aus.

Gegen dieſe Behauptung liegt der Einwurf nahe, daß die katholiſche Religion gegenüber von den übrigen Gliedern der großen chriſtlichen Familie, eine frohe Lebensanſicht, eine Pracht und Heiterkeit entfalte, welche Redner vielfach geprieſen, Dichter gefeiert haben, und welche noch in unſern Tagen Myſtiker, ſo Neigung zum Uebertritte in ſich verſpüren, nicht genug rühmen können.

Wer wollte dieſem Einwurfe eine gewiſſe Wahrheit abſtreiten? aber er widerlegt keineswegs obigen Satz. Die römiſche Kirche hat über den Abgrund, auf welchen ſie gebaut iſt, zugleich eine breite Rettungsbrücke geſchlagen; ſie enthält neben dem Stachel des Todes, der die Glaubigen ſchreckt, einen leicht zu erkaufenden Balſam des Lebens. Derſelbe Pabſt, dem das Fegfeuer ungeheure Summen abwarf, beſizt in dem Verdienſte der Heiligen einen Gnadenſchatz, der die Schrecken der Hölle bei weitem überwiegt, und in der That unergründlich iſt. Denn warum ſollte das, was kein Maaß ermißt, kein Verſtand begreift, kein Sinn erfaßt, nicht unendlich ſeyn!

Die römiſche Kirche iſt eine zärtliche Mutter, der Pabſt ein guter Vater, er beſizt Mittel gegen alle jene Schrecken, und hilft für Geld und Gehorſam Jedem, der ſich nicht gegen ihn ſelbſt auflehnt.

Nun iſt es eine alte Erfahrung, daß die Menſchen nie geneigter ſind, ſich gehen zu laſſen, als wenn ſie ſich wenige Schritte vom Abgrunde, geborgen wiſſen. Denn die Freude über Rettung und Sicherheit wächst in gleichem Verhältniſſe mit der Größe der Gefahr, welche das Leben bedrohte.

Die Baſis der katholiſchen Kirche iſt ein mit einer feſten Hülle von Blumen bedeckter Abgrund und die theuerſten und ergiebigſten Zehren des Pabſtthums ſind und bleiben die

Dogmen von der Hölle und dem Fegfeuer, sammt den übrigen, welche diesen Lebenskeim der Priestergewalt berühren. Man hat dieß nie deutlicher gesehen, als in den Zeiten der Reformation, bei den damals zwischen der alten und neuen Kirche angestellten Versöhnungsversuchen. Die papistischen Wortführer hätten ein Auge zugedrückt bei allen Fragen der reinen Schule (welche die Herrschaft und das Leben nicht berühren), sie hätten in dieser Hinsicht nicht nur die Wiederherstellung des altevangelischen Dogma, sondern, wenn man es forderte, selbst die Einführung von chinesischen und persischen Lehren zugestanden; aber in allen den Punkten, welche die Kraft des Ablasses und die Macht des Nachfolgers Petri und seiner Miliz begründen, konnten und wollten sie um keinen Schritt nachgeben.

Es gibt zwar heut zu Tage Leute, welche diese Darstellung der katholischen Kirche niedrig finden dürften; allein es ist die erste Anforderung an den Geschichtschreiber, nicht erhaben oder alltäglich, nicht witzig oder trocken, sondern vor allen Dingen wahr zu seyn; und die Thatsachen möchten wohl für obige Schilderung sprechen.

Die allzustrenge und folgerichtige Ausführung des papistischen Systems, führte im Vereine mit der freieren Entwicklung der europäischen Menschheit, im sechszehnten Jahrhunderte zur Reformation. Die Häupter und Stifter dieser großen Bewegung haben ausgesprochen, daß es ihre Absicht sey, die neue Kirche, die sie gründeten, auf die altevangelische Reinheit zurückzuführen; sie haben merken lassen, daß sie dieses Ziel errungen zu haben glaubten. Gewiß war ihr Unternehmen rein und fleckenlos, aber jenen Zweck haben sie nicht erreicht, noch konnten sie ihn erreichen. Die Hoffnung auf das sichtbare Reich Gottes, die heiße Sehnsucht nach dem jüngsten Tage mit seinem Gerichte und seinen Segnungen, wurde nicht, wie bei der alten urchristlichen Kirche, Lebensquell der neuen protestantischen. Obgleich das Fegfeuer abgeschafft war, theilten Reformirte und Lutheraner mit den Katholiken dieselbe Ansicht von dem Zorne Gottes!

Die Furcht vor der Hölle und dem Teufel war, wie in der römiſchen Religion, ihre erſte Triebfeder. Man darf nur die augsburgiſche Konfeſſion leſen, wo die Sehnſucht nach Troſtgründen ad consolandas pavidas conscientias, die erſte Rolle ſpielt, um ſich von der Wahrheit dieſes Satzes zu überzeugen.

Darin unterſchieden ſich die beiden Parteien am meiſten, daß die Proteſtanten die Mittel verwarfen, welche das Pabſtthum darbot, um die Schrecken des Jenſeits zu überwinden (dieſe Mittel hatten durch ihren Mißbrauch allen Credit verloren), und daß Luther und die Reformatoren ein neues einführten. Statt der Kirche und ihrer Schätze galt nun der Glaube, ſtatt der lebendigen Offenbarung, welche der Katholicismus zu beſitzen behauptet, das geſchriebene Wort.

Andererſeits bezeichnet der Proteſtantismus eine außerordentliche Veränderung der chriſtlichen Kirche. Er hat den Autoritäts-Glauben in ſeiner Wurzel angegriffen, aber auch zugleich — wiewohl unbewußt und wider den Willen ſeiner Stifter — den Begriff der Offenbarung vernichtet. Dieß gilt jedoch nicht von den Anfängen der Reformation, ſondern bloß von der nothwendigen Entwicklung ihrer Grundſätze.

Der katholiſche Glauben iſt, wenn man ihm ſein erſtes Axiom zugibt, das übrigens zuerſt nicht Lutheraner, nicht Reformirte, ſelbſt nicht einmal die Anhänger Socins läugneten, ſo folgerichtig, als die Bücher Euklids. Er behauptet, das unſerer Vernunft unerforſchliche Urweſen habe ſich dem Menſchengeſchlechte auf übernatürliche Weiſe geoffenbaret, und einen göttlichen Staat, zum Zwecke allgemeiner Beſeeligung der Gläubigen, gegründet. Die Vorbereitung zu dieſer Segensanſtalt bildete die Kirche des alten Teſtaments. Als die Zeit erfüllt war, erſchien Jeſus Chriſtus, der Eingeborne Gottes, erſchienen die Apoſtel zu himmliſcher, auf Erden nie geſehener Wirkſamkeit. Der Erlöſer krönte ſein Werk durch den Opfertod, den er für die ganze Menſchheit litt, um ſie vom Fluche des Teufels zu befreien; hingehend gehet

er ſeinen Apoſteln, zu taufen, und die Kirche des neuen Teſtaments zu gründen; er hinterließ ihnen zu dieſem Zwecke als unvergängliche Erbſchaft das Verſprechen des heiligen Geiſtes, der die neue Geſellſchaft in alle Wahrheit leiten, und ſie nie verlaſſen werde, bis an der Welt Ende. Die Apoſtel beſaßen dieſe Gabe, und theilten ſie durch Händeauflegung anderen Lehrern mit. Aber auch ſie gingen, gleich dem Herrn, hinüber in eine andere Welt!

Wenn nun die Offenbarung, die doch vermöge ihres oberſten Grundſatzes auf die ganze Menſchheit berechnet war, ſich nicht auf die erſte Generation, die den Herrn und ſeine Geſandten ohnehin kaum annahm, beſchränken, ſondern fortdauern ſollte, ſo war nothwendig, daß ſie ſich ein neues irdiſches Gefäß erſah; denn bloß menſchlicher Einſicht und menſchlichen Kräften überlaſſen, hätte ſie im nämlichen Augenblicke ihren himmliſchen Charakter verlieren und zu einer irdiſchen Anſtalt herabſinken müſſen! — Der Plan Gottes wäre mißlungen.

Da nun mit der allmähligen Ausbreitung der Kirche diejenigen das meiſte Gewicht erhielten, welche an der Spitze ſtanden, ſo lag es in der Nothwendigkeit der Dinge, daß die chriſtliche Prieſterſchaft an die Stelle der unmittelbaren Diener des Herrn, der Apoſtel, trat. Auf ſie mußten demnach alle jene Rechte und Befähigungen übergehen, welche dieſe beſaßen. Nun kann aber die Kirche, weil die göttliche Wahrheit, aus der ſie ſtammt, ihrer Natur nach eine einzige iſt, nur einen Glauben, eine Form haben. Dieſe mag ſich ferner durch den übereinſtimmenden Willen verſchiedener Vorſteher der einzelnen (obgleich blos Ein Ganzes ausmachenden) Gemeinden ausſprechen (Episkopalſyſtem), oder mag derſelbe göttliche Plan, der auch die Kirche gründete, — offenbar den Verhältniſſen der Sterblichen angemeſſener — einen Einzigen zum beſonderen Träger der Offenbarung auserſehen. Die Geſchichte ſagt uns, daß Letzteres geſchehen ſey; die Kirche wurde bald zur Monarchie. Jedenfalls muß dieſer Eine, wenn anders die Kirche ein Werk göttlichen Einfluſſes blei-

ben ſoll, übermenſchliche Kräfte beſitzen, er muß, ſammt ſeinen Dienern, ſofern ſie mit ihm übereinſtimmen, unfehlbar ſeyn, er muß das Recht haben, das geſchriebene Geſetzbuch des göttlichen Staates auszulegen, und auf die mit jedem Jahre wechſelnden Verhältniſſe der Welt anzuwenden; er muß endlich die Schlüſſel zu den Pforten der Hölle und des Himmelreiches beſitzen, welche ja auch die Apoſtel, oder wenigſtens einer derſelben, Petrus, in deſſen Fußtapfen dieſer Statthalter trat, und vermöge der Theorie treten mußte, in ihren Händen trugen.

Die ganze römiſche Religion iſt auf den einen Satz einer übernatürlichen, für das ganze Menſchengeſchlecht berechneten Offenbarung gegründet, die eben, weil ſie alle (die gegenwärtigen wie die künftigen) Generationen umfaßt, nie unterbrochen ſeyn kann; da ſonſt das erhabene, von einem Gottmenſchen gegründete, und durch ſeinen Tod beſiegelte Werk, durch Ueberantwortung an bloße Sterbliche, ſchnell allen Nachtheilen menſchlicher Schwäche und Irrthümer ausgeſetzt, und dadurch vernichtet wäre, was gegen die Vorausſetzung iſt. Dieſe Folgerungen aus dem oberſten Grundſatze ſind unabweisbar, und es gibt keinen Artikel der katholiſchen Dogmatik, welcher nicht aus jenem Prinzipe auf das bündigſte gerechtfertigt werden könnte.

Nichtsdeſtoweniger führten ſie in ihrer überkonſequenten Anwendung zu unerträglichen Gräueln, woraus die Revolution des 16. Jahrhunderts entſtanden iſt. Die Reformatoren läugneten die von den Papiſten behauptete Macht der Kirche und ihres Oberhauptes; ſie verwarfen die Tradition, weil dieſe beſonders — nicht die Theorie, die doch eben ſo ſtark dafür ſpricht — das ſchwere Joch päbſtlicher Uebermacht zu begründen ſchien. Das geſchriebene, vor 1500 Jahren verfaßte Wort Gottes ſollte fürder der einzige Quell göttlicher Offenbarung, der Glaube das oberſte Gnadenmittel ſeyn; den Glauben ſelbſt erklärte man als eifriges Annehmen gewiſſer genau beſtimmter Lehrſätze. Einen inſpirirten Mund, letztere anzugeben und auszulegen, gab es hinfort nicht mehr.

Schnell entwickelte ſich hieraus ein großer Nachtheil. Das geſchriebene Wort iſt nicht in mathematiſcher Form, noch in mathematiſchen Begriffen, welche allein von den Einſichtsvollen überall gleich verſtanden werden, es iſt in einer fremden Sprache, und oft auf ſehr dunkle Weiſe verfaßt. Wie ſollte man nun jene Dogmen herausfinden, an deren richtigem Verſtändniſſe, vermöge der Vorausſetzung, Tod und Leben hing? Schon in der erſten Zeit der Reformation bildeten ſich in der neuen Kirche mehrere Parteien, die ſich bekämpften, trennten, bald auf das bitterſte haßten und verdammten. Die Lutheraner verglichen die Reformirten mit den Türken, und gaben ſogar Lezteren den Vorzug. Die Reformirten entgegneten: „Wenn Feuer und Waſſer ſich in dem Maße vereinigen, daß jenes dieſes nicht mehr trockne, dieſes jenes nicht löſche, dann erſt werden ſie an eine Verſöhnung mit den Lutheranern denken.“ Wer hatte nun Recht? Nothwendig nur die eine Partei. Folglich mußte der anderen, weil am wahren Glauben nach der gemeinſchaftlichen Lehre Alles hing, ihr Wahn zum ewigen Fluche dienen!

Doch dieß iſt noch das Geringſte. Die Proteſtanten hatten die Tradition verworfen. Aber woher wußten ſie denn, daß die heilige Schrift, welche ſie für ihre einzige Richtſchnur erklärten, göttlich ſey? Offenbar nur daher, weil die Tochter von der Mutter, weil die proteſtantiſche Kirche dieſen Satz von der älteren katholiſchen, aus der ſie hervorging, erhalten hatte; alſo aus der Tradition! Nimmermehr konnte man dieſe trübe Quelle, deren Mangelhaftigkeit ſo tief erkannt worden war, für die allerwichtigſte Angelegenheit gelten laſſen. Man mußte alſo, ſobald dieſer Uebelſtand zum Bewußtſeyn kam (die Katholiken ſorgten dafür, daß es bald geſchah), auf Abhülfe denken, d. h. die Göttlichkeit des geſchriebenen Wortes zu beweiſen ſuchen. Zwei Wege führten zu dieſem Ziele. Aeußere Beweiſe — allein dieſe zeigen höchſtens, daß andere Menſchen, die als ſolche dem Irrthum unterliegen, die Bibel für geoffenbaret gehalten haben, ſie ſind alſo unzulänglich. — Zweitens, innere — allein dann

trägt der Menſch ein Maß des Göttlichen in ſich, was kein ſtrenges Syſtem der Offenbarung zugeſtehen kann, weil ſie ſich ſonſt ſelbſt für überflüſſig erklären würde. Und zwar müßte dieſes Maß höher ſeyn als die Schrift, denn offenbar kann nur dann eine Kraft die andere richten und beurtheilen, wenn die richtende höher ſteht, als die beurtheilte; nur ein größeres Maß kann ein geringeres, nur eine ſichere Größe eine ungewiſſe, über welche Streit obwaltet, beſtimmen. Unter dieſen Umſtänden trägt aber der Menſch die wahre Offenbarung deſſen, was man „göttlich“ nennt, in ſich, und die geſchriebene iſt bloß zweiten Ranges.

Scharfſinnige Orthodoxe haben den bezeichneten Widerſpruch wohl gefühlt. Sie ſuchten ſich durch die Berufung auf den heiligen Geiſt zu helfen, durch deſſen Ausſprüche die Göttlichkeit der Schrift für Jeden, in dem er ſich äußere, unmittelbar gewiß werde.

Allein dieſer Ausweg iſt mehr ein ſchönes Wort, denn Weſenheit. Die Geſchichte zeigt, daß der heilige Geiſt bei den älteſten Vätern bald einen platoniſchen Hauch hatte, bald ariſtoteliſche Formen trug. Später, in den Zeiten heftiger Polemik, ſprach er aus dem Munde eines Lutheraners, Calviniſten, Wiedertäufers, Quäckers, Pietiſten, Orthodoxen, die ihn alle zu beſitzen behaupteten, auf ganz verſchiedene Weiſe, und zwar immer dem Farbenſpiele der Dogmen gemäß, in welchen dieſe Parteien erzogen worden waren. Nun kann ein Tribunal, das über denſelben Gegenſtand die verſchiedenſten Ausſprüche thut, nicht für ſpruchfähig gelten.

Deßhalb ſahen ſich die Proteſtanten, nachdem dieſe Waffe abgenützt war, am Ende genöthigt, die Göttlichkeit der Offenbarungsurkunden nach dem Maße ihrer Einſichten zu beweiſen, d. h. die Vernunft zur Richterin des Uebernatürlichen zu machen, und über dieſes zu ſtellen, woraus ſich der Kampf des Rationalismus und Supranaturalismus nothwendig entwickelt hat; ein Reſultat, das den ſtrengen, und allein tüchtigen Begriff von Offenbarung untergrub. — Wir ſagen abſichtlich „allein tüchtig,“ denn nur derjenige Begriff von Of-

fenbarung, der eine unendliche Kluft zwiſchen der Erde und dem Himmel, zwiſchen Vernunft und göttlicher Wahrheit anerkennt, iſt geſund, und hat Einfluß auf das Völkerleben geübt, während jene künſtlichen, aus ein wenig Einbildungskraft, Philoſophie und Geſchichte zuſammengebrauten, nie auf die Maſſen wirken.

Die bezeichnete Klippe, an der die proteſtantiſche Orthodoxie ſcheitern mußte, umſchifft der Katholicismus mit Glück. Er iſt dadurch geborgen, daß er den Menſchen von Kindesbeinen an mit Autorität umgibt, und nie aus dieſer Haft entläßt. Frägt man den Katholiken: „warum glaubſt du?“ ſo antwortet er (wohl verſtanden, nach dem Syſteme, denn in der Praxis hat auch bei ihnen größtentheils der blinde Glaube aufgehört), „weil ich Katholike bin, oder weil ich gläube.“ Somit hört der Streit auf. Frägt man dagegen den Proteſtanten: „warum hältſt du dieſe und jene Sätze für göttliche Wahrheit, auf deren eifrige Annahme du deine Seligkeit baueſt?“ ſo muß er antworten: „weil ich ſie beweiſen kann.“

Folglich glaubt er am Ende an ſich ſelbſt und an die Sicherheit ſeines inneren Maßſtabes für ſolche Dinge. Seine Kirche hatte ihn emancipirt, ehe er gläubig wurde; nun iſt es ein Widerſpruch, daß der Freigelaſſene je wieder gutwillig — und in geiſtigen Dingen gibt es keinen Zwang — unter das Joch der bloßen Autorität zurückkehren werde, ein Joch, das andererſeits jedes Syſtem des Uebernatürlichen fordern muß, weil es dem Menſchen nimmermehr eine ſelbſtſtändige Wiſſenſchaft des Höchſten zugeſtehen kann, welche jede Offenbarung unnütz machen würde.

Die Papiſten haben nicht ermangelt, dieſe im Prinzipe des Proteſtantismus gegründeten Nachtheile mit hämiſcher Schadenfreude zu enthüllen (z. B. Boſſuet), und der Reformation Beförderung des Atheismus aufzubürden. Sie hatten großes Unrecht mit dieſen Vorwürfen. Wenn der proteſtantiſche Glaube, kraft der wiſſenſchaftlichen Entwickelung ſeiner Grundſätze, das Syſtem des Uebernatürlichen untergrub,

ſo hat die römiſche Kirche früher, und mit weit verderblicheren Folgen — auf dem Wege der Erfahrung und des Lebens — daſſelbe Reſultat herbeigeführt.

Hätten die Katholiken Recht mit ihrem Offenbarungsbegriff, auf den ihre Kirche mit mathematiſcher Conſequenz gebaut iſt, ſo müßten alle Geiſtlichen und Biſchöfe Freunde der Gottheit und Propheten, alle Päbſte Götter in Menſchengeſtalt ſeyn; es müßten an der ganzen Cleriſei nicht bloß die geiſtliche Macht, ſondern auch die ſittlichen Eigenſchaften Chriſti und der Apoſtel glänzen. Die Geſchichte hat dieſe Vorausſetzung furchtbar widerlegt. Machiavelli, ein Mann voll altrömiſchen Geiſtes, ſagt in ſeiner Florentinergeſchichte: „Zu meiner Zeit iſt Italien das unglücklichſte, die Schweiz das wohlgeordnetſte unter den europäiſchen Ländern. Allein ich bin überzeugt, wenn Seine Heiligkeit nur auf zwei Jahre Ihren Sitz in Bern oder Zürich nähme, ſo würde Italien und die Schweiz ihre Rolle wechſeln, und dieſe der zerrüttetſte unter den Staaten werden. Alles Unglück Italiens (man könnte noch einige Länder hinzufügen) kommt von der heiligen römiſchen Kirche her.“

Da folglich die beiden Verſuche, welche die Chriſtenheit ſeit 18 Jahrhunderten gemacht hat, um das Syſtem der Offenbarung durchzuführen, geſcheitert ſind, jener an den Klippen der Theorie, dieſer an den Gefahren der Praxis, ſo muß man wohl ſchließen, daß der erſte Irrthum in dem Begriffe der Offenbarung ſelbſt liege.

Wären wir Menſchen weniger geneigt, Worte wie Münzen auszugeben, und hätte man jenen Begriff, von Anfang an, in ſeine weſentliche hiſtoriſche Beſtandtheile zerlegt, ſo würde der Streit bald aufgehört haben. Alle Offenbarungen, die der Inder, der Chineſen, der Perſer, der Juden, der Moslim, der Chriſten, ſind nicht für Gelehrte geſchrieben; ſie ſind vielmehr heilige Geſetzgeber für Nationen — wie das alte Teſtament und die Urkunden Zoroaſters — oder für die ganze Menſchheit — wie das Evangelium und der Koran. Sie müſſen alſo auf eine Weiſe abgefaßt ſeyn, die

ung des Schönen, dieſelben Wonnegefühle erwecken, welche einſt der Hellene empfand, als er den Sänger Ilions las. Aber dieß iſt außerordentlich ſchwer, und weiſe Männer haben behauptet, nur Dichter gleich an Werth können ſich würdig überſetzen.

Noch viel ſchwerer iſt nun die Ueberſetzungspoeſie des Unendlichen, wenn man ſo ſagen darf, oder die Kunſt, Bilder des Göttlichen, welche für hingeſchwundene Zeiten gepaßt, durch Symbole, die in den Geſammtverhältniſſen des lebenden Jahrhunderts wurzeln, mit ſolcher Kraft umzudeuten, daß der ſittliche Eindruck, der die Geburtszeit und das Jünglingsalter der Offenbarung begeiſterte, ungeſchwächt derſelbe bleibt. Dieſe Aufgabe könnte nur von Perſonen, die den erſten Stiftern an Fähigkeit gleich ſind, glücklich gelöst werden. Folglich iſt klar, daß um das bezeichnete Reſultat für das Chriſtenthum zu erringen, jedes Jahrhundert ſeinen Chriſtus, jedes ſeine Apoſtel haben müßte.

Allein wenn letzteres ſo gewiß der Fall wäre, als die Geſchichte uns ſagt, daß es nicht der Fall ſey, ſo würde dieſe ewige Verjüngung des Uebernatürlichen nur auf ſolche Religionen paſſen, wo der Urbegriff des Unendlichen weit höher ſteht, als das bezeichnende Symbol, und wo an die Stelle dieſes andere, den Verhältniſſen der Gegenwart angemeſſenere, ohne Schaden unterſchoben werden können, keineswegs aber auf ſolche Offenbarungen, in denen Symbol und Begriff unzertrennlich und zu einem untheilbaren Dogma vereinigt ſind, was, wie alle Parteien zugeſtehen, im Chriſtenthume Statt findet.

Hieraus ergiebt ſich der ohnehin durch die Geſchichte beſtätigte Satz, daß eine Religion dogmatiſcher Natur, nur für die Zeiten eine unbezweifelte Autorität genießt, wo die Offenbarung zugleich Philoſophie des Tages iſt, d. h. kraft obiger Sätze, in ihrem Geburtsalter, und daß ſie ſich in die Länge nur da in unveränderter Geſtalt erhalten mag, wo die Erziehung und die übrigen Verhältniſſe dieſelben bleiben, in Ländern, wo das Geſtern, Heute und Morgen ſich

gleichet, was zwar nirgends vollkommen, am meiſten jedoch im Oriente der Fall iſt.

Es iſt bekannt, daß allgemeine Beweisführungen, wären ſie auch ſonſt treffend und ſcharf, wenig Eindruck machen. Immerhin möchte irgend ein Hartnäckiger den Einwurf machen: die chriſtlichen Dogmen ſeyen einmal ewig, ſie ſeyen vom Himmel herabgekommen, und unter keinen beſtimmten Zeitverhältniſſen entſtanden; ſie gehören alſo nicht in die bezeichnete Klaſſe. Sollen obige Sätze nicht in den Wind geſprochen ſeyn, ſo muß das Gegentheil thatſächlich, durch die Geſchichte, obwohl in möglichſter Kürze, bewieſen werden.

Der Gott des alten Teſtaments handelt wie ein Menſch mit Menſchen. Er fährt von den Wolken auf die Erde nieder, und wieder hinauf in ſeine himmliſche Wohnung. Er erſcheint den Erzvätern, ſpricht mit ihnen, und läßt ſich ſogar von einem derſelben bewirthen. Er hat menſchliche Leidenſchaften und Schwächen: Zorn, Mitleiden, Reue, ſelbſt Neid. Er hat den erſten Menſchen zum unſterblichen und ſeligen Bewohner des Paradieſes geſchaffen, aber Adam, das aus einem Erdenkloße geformte Geſchöpf, verderbt dieſen Plan des Allmächtigen; und zwar nicht bloß zu ſeinem eigenen, ſondern auch zu ſeiner Nachkommen Verderben. Sofort ſchließt Jehova mit Abrahom einen Bund, und verſpricht ihm eidlich, das Volk Iſrael als Liebling anzunehmen, und es zur glücklichſten Nation auf Erden zu machen. Aber die Sünden der Juden vereiteln zum Zweitenmal dieſe wohlthätige Abſicht, und beſtimmen Gott, kraft des Vergeltungsrechtes, das dem göttlichen Willen als Richtſchnur dient, die Nachkommen Abrahams in's Elend zu verſtoßen!

Sind dieß nicht lauter Bilder des Göttlichen, die nur für das Kindesalter der Nationen taugen, und das Gepräge ſehr beſchränkter Erziehung an ſich tragen?

Längſt wären ſie in dem Jahrhunderte, wo Jeſus erſtand, unbrauchbar geworden, und durch neue Symbole verdrängt. Jehova würde nun, wie dieß in allewege ein in den Naturwiſſenſchaften und der Geographie fortgeſchrittenes Zeit-

alter verlangt, aus einem Nationalgotte zum Herrn der Welt, er wurde ferner zum Unerforschlichen; man hatte ihn bereits zum verborgenen Gott gemacht, der wegen der Reinheit seines Wesens die Endlichkeit nicht berühren darf. Die Wirkungen auf die Welt, die Er sonst (im alten Testamente) persönlich geübt, erhält nun der Statthalter Gottes (ὕπαρχος θεοῦ nach Philo's Ausdruck), der Logos, zu seinem Antheile; dieser verkörpert sich, und wird in Jesus Eine Person mit dem Messias, den die Juden längst erwartet, und jezt eben am dringendsten nöthig hatten, um sie von dem unerträglichen Joche Roms zu befreien. Jesus lehrt, leidet und stirbt als Weltopfer, mit seinem Tode löst er die Gewalt des Teufels und den Fluch Gottes, der wegen Adams Schuld alle Menschenkinder trifft. Der Unerforschliche selbst ist nach Paulus nicht mehr ein durch Verträge gebundener König, was er im alten Testamente war (gleichsam ein konstitutioneller Monarch, wenn man anders neue Ausdrücke auf alte Sachen übertragen darf), er ist ein unbeschränkter Gebieter, der — wie ein Cäsar damaliger Zeit — nach reiner Gnade erhebt, ohne Rechenschaft verwirft und verstößt. Nach der Lehre aller heiligen Schriftsteller zusammen, ist der Himmel das Vaterland der Seelen; in den Himmel kehren die guten nach dem Tode zurück, aus dem Himmel steigt — denn dort sind die Urbilder aller Dinge — das obere Jerusalem herab, in den lezten Zeiten, wo der Messias die Herrschaft, welche die Propheten verkündigt, übernehmen, und das große Weltgericht über die Völker der Erde halten wird.

Alle diese Lehren, deren keiner evangelisches Bürgerrecht abgestritten werden kann, sind aus den damaligen Zeitverhältnissen entsprungen, und tragen ihre Farbe. Die Entwicklung der Philonischen Theosophie, welche vorliegendes Werk enthält, wird urkundlich zeigen, daß die Theorie vom verborgenen Gott auf das Dogma von der Ungöttlichkeit der Materie gebaut ist, ein Dogma, das immerhin für jene Zeit, wo Cäsare, wie Tiberius, Claudius und Nero herschten, und die Tugend zum Verbrechen geworden war, gewisse Wahrheit

hatte — ſofern nämlich der Menſch die Empfindung ſeiner Seele auf die äußere Natur übertragen darf — aber durchaus nicht für alle Zeiten gilt; die Geſchichte der alexandriniſchen Theoſophie wird ferner beweiſen, daß die Lehre vom Logos eine Geſammtfrucht der Zeitphiloſophie, ſo wie uralter Nationalſagen iſt, ſie wird endlich darthun, daß der Glaube an die Fleiſchwerdung des Logos ſeit Kurzem aus einem ſehr dringenden Zeitbedürfniſſe entſtanden war, nämlich aus der Nothwendigkeit, einen übermächtigen, mit göttlichen Kräften ausgerüſteten Meſſias zu bekommen.

Deßgleichen gehört die Erwartung des heißerſehnten Erretters der jüdiſchen — nicht helleniſcher, nicht römiſcher, nicht germaniſcher — Tradition an. Die Lehre vom Blutopfer Jeſu Chriſti, mit ihrer innigen Beziehung zum Logos Hohenprieſter, trägt unabweislich das Gepräge hierarchiſcher Verfaſſung, und eines Kultus, der bei den Juden galt, bei andern Völkern dagegen nicht beſtand, noch jezt beſteht. Das Syſtem der lezten Dinge iſt größtentheils ein Ausfluß perſiſcher Philoſophie, und aus Iran durch Babel nach Israel gekommen. Endlich das Dogma vom Himmel, welches im Chriſtenthume eine höchſt wichtige Stelle einnimmt, gehört dem Ptolemäiſchen Syſteme an, und ſteht und fällt mit dieſem! *)

Die chriſtliche Offenbarung beſteht alſo, ihrem innerſten Gehalte nach, aus Symbolen, zu welchen die damaligen Verhältniſſe, die Zeitphiloſophie, die Verfaſſung des Volks, das beſtehende Maß der Naturwiſſenſchaften, die geſchichtliche Tradition, ja ſelbſt die politiſchen Konjunkturen, den Stoff gegeben haben! Braucht man weitere Beweiſe, daß unſere Religion, wenn irgend eine andere, ſcharf und entſchieden, das Gepräge ihrer Geburtsſtunde trage? Doch genug hievon.

*) Der Geiſterſeher Stilling hat nach ſeiner Weiſe Recht, wenn er ſagt, das kopernikaniſche Himmelsſyſtem habe unſerer Religion mehr geſchadet, als irgendeine andere Veränderung in der Denkweiſe chriſtlicher Nationen.

Das vorliegende Werk wird die genauſten Belege liefern. Kehren wir zum Proteſtantismus zurück.

Langſam entwickelten ſich die Veränderungen, die in ſeinem innerſten Lebenskeime lagen. In der erſten Zeit begnügte man ſich, die Formeln nachzubeten, welche die Reformatoren aufgeſtellt oder ſie in andere Worte umzukleiden, weil die ungemeine Thätigkeit dieſer Männer jede fernere freie Entwicklung überflüſſig gemacht zu haben ſchien. Da man die Wiſſenſchaft ſelbſt nicht erweitern zu können glaubte, wandte ſich der Eifer der Theologen gegen einander. Lutheraner bekämpften Reformirte und Papiſten, ſehr häufig ihre eigene Glaubensbrüder; Einer ſuchte den Andern meiſt durch grobe und hämiſche Polemik in Betreff ſeiner Orthodoxie zu verdächtigen, und ihm den Rang abzulaufen. Es war eine trübe Zeit, in mehr als Einer Hinſicht den talmudiſchen Streitigkeiten und Beſtrebungen ähnlich!

Nach dem dreißigjährigen Kriege, in welchem die Theologen ſo unbedacht und unpatriotiſch das Feuer geſchürt, zeigte ſich mehr wiſſenſchaftlicher Sinn. Nun kam die höchſt kitzliche Frage über den Kanon auf; im achtzehnten Jahrhundert ſtritt man ſich mit Heftigkeit über das Richteramt der Vernunft in Glaubensſachen, und über das Verhältniß derſelben zur Offenbarung. Sofort trennte ſich die proteſtantiſche Kirche unaufhaltſam in die zwei Gegenſätze des Rationalismus und Supranaturalismus. Bald wollte man bloß noch die Lehren der Schrift gelten laſſen, welche mit der ſogenannten Vernunft (d. h. mit den Anſichten der philoſophiſchen Schulen, in welche die Theologen eingetreten waren), übereinſtimmen. Indeſſen übte die Tradition oder die Gewalt der ziemlich orthodox gebliebenen Jugenderziehung noch immer mächtigen Einfluß. Langſam gingen die Veränderungen vor ſich! Selbſt derjenige Ausleger des Evangeliums, der die Kühnheit, dem neuen Teſtamente das unterzulegen, was ihm wohlgefiel, am weiteſten trieb, iſt von dem ſtrengen Inſpirationsbegriffe einer Erbſchaft uralter Theologie, ausgegangen, ſtatt daß es ſeinerſeits offenbar fol-

gerichtiger gewesen wäre, zu sagen: dieß und jenes steht zwar in den heiligen Büchern, aber ich glaube es nicht!

Erst in unsern Tagen ist die Theologie, mit Verlust eigener Selbstständigkeit, vollständig unter das Joch der Philosophie gerathen, und das Uebel hat seine Höhe erreicht. Während eine Partie, mit ängstlicher Emsigkeit, und unverkennbar mit praktischem Sinne, aber gewiß invita Minerva das Alte umklammert, und das Schiff mühsam zu kalfatern sucht, haben wir in wahrhaft reißender Aufeinanderfolge Kantische, Platonische, Fichtische, Schellingische, Spinozistische, Jac. Böhmische Christologen gesehen, ja sogar Kreuzfahrer vom Banner des absoluten Nichts und Etwas, mit starkem Beigeschmacke des politischen Regiments, von dem sie abhangen. Gleichsam als Zwischenspiel des philosophischen Taumels, stellten Andere offen die historische Behauptung auf, daß der größte Theil der evangelischen Erzählung, wie sie in den heiligen Büchern aufgezeichnet steht, Sage sey und nicht Wahrheit.

Unter diesen Bewegungen sind die ursprünglichen Lebensquellen des Christenthums, Furcht, Hoffnung und Autoritätsglauben, *) in den Gemüthern der Heterodoxen vertrocknet. Die Hölle ist zum Phantome geworden, der Teufel von seinem Throne vertrieben und hinuntergekauzelt in die bodenlose Leere des Nichts. Und der Himmel? je nun, der Himmel paßt erstens nicht mehr in die Fugen der neueren Naturwissenschaften und des astronomischen Systems; zweitens nicht mehr in die moderne, bei allem Idealismus höchst skeptische Philosophie. Denn haben nicht Kirchenlehrer, so auf den Stühlen der Reformatoren sitzen, mit namenloser Kühnheit den Glauben an die Fortdauer der Seele über den Tod des Leibes hinaus, einen Glauben, der mächtiger als irgend eine andere sittliche Triebfeder Männern den

*) Der Verfasser nennt diese Triebfedern Lebensquellen, weil er überzeugt ist, daß der alte Satz des Sallustius: Imperium in artibus retinetur, quibus partum est, von der Kirche so gut als von der römischen Republik gilt.

Muth gibt, dem Ungemach der Natur und der Tyrannei der Menſchen zu trotzen, einen Glauben, der die Heroen des Alterthums, Conſularen, Feldherren und Philoſophen begeiſtert hat, für eitle Selbſtſucht erklärt? Haben ſie es nicht gewagt, die Unſterblichkeit der Seele entweder geradehin zu läugnen, oder doch — mit einiger Beſcheidenheit — ein unſicheres Problem zu nennen? offenbar zu tiefer Beſchämung des edlen Joh. Müller, der im neunten Buche (Cap. 6.) ſeiner Weltgeſchichte dem Chriſtenthume als höchſte Glorie nachrühmt, daß mit ihm Vernichtungsgedanken aufgehört haben.

Tauſend Anzeigen beweiſen, daß für die große Maſſe der Rationaliſten die oben bezeichnete Epoche eingetreten iſt, wo die chriſtliche Religion nicht mehr durch innere Lebensprincipien fortdauert, ſondern bloß noch durch die Kraft der Gewohnheit beſteht.

Bei ſo bewandten Umſtänden ſchien es dem Verfaſſer dieſer Schrift nicht mehr unzeitig, einen umfaſſenden Verſuch zu wagen, um den chriſtlichen Glauben rein hiſtoriſch aufzuklären. Er glaubte dieſem Zwecke dadurch nahe zu kommen, wenn er nicht als Proteſtant, nicht als Katholik, nicht als Anhänger eines beſondern Syſtems, ohne Haß, aber auch ohne Vorliebe, mit möglichſt kaltem Urtheile, das ganze Gewebe der Zeit, in welcher vor achtzehn Jahrhunderten unſere Religion entſtanden iſt, mit allen ihren vielfach verzweigten Fäden, ſoweit ſie zur Erklärung des bezeichneten Gegenſtandes nöthig ſind, urkundlich darſtelle.

Hiedurch ſollte bezweckt werden, daß die große Frage über das innerſte Weſen des Chriſtenthums auf die Reinheit und Einfachheit einer mathematiſchen Aufgabe zurückkomme, indem ein leichter Ueberblick zeigen mochte, was die That einer außerordentlichen Perſönlichkeit ſey, und was dagegen der Geburtszeit des Chriſtenthums angehöre, ſobald dieſe nach allen ihren Beziehungen aufgehellt war. Wenige Worte mögen dieſen Plan veranſchaulichen. Längſt iſt man darauf aufmerkſam geworden, daß in dem Evangelium und den Briefen Johannis viele Ideen vorkommen, die ſich ganz ebenſo

bei alexandrinischen Juden, namentlich in den Schriften Philo's, finden. Aber noch nie hat man nachgewiesen, wie Einflüsse von Alexandrien her auf den palästinischen Johannes wirken konnten. Manche Theologen sind daher auf eine Ansicht gerathen, die, wenn sie begründet wäre, dem Christenthume einen furchtbaren Stoß geben würden — sie haben entweder offen gesagt, oder in's Geheim geglaubt, das genannte Evangelium sey das Werk eines alexandrinischen Juden!

Allein da Paulus, der gewiß seine Bildung in Palästina erhielt, dieselben Lehren fast noch entschiedener bekennt, als Johannes, so muß wohl ein geistiger Tauschhandel zwischen Aegypten und Judäa bestanden, die alexandrinische Weisheit muß von Alexandrien nach Jerusalem gewandert seyn. Es ist folglich ein wesentlicher Bestandtheil der Geschichte des Urchristenthums, darzuthun, daß, und wie dieses fremde Gewächs auf palästinischem Boden verpflanzt wurde.

Ferner beweisen die Commentare eines Lightfoot, Schöttgen, Wenschen, Wolf und Anderer, daß sich in uralten rabbinischen Quellen eine Menge Dogmen finden, welche mit Ehren den heiligen Schriftsteller auffallend übereinstimmen. Demnach ist es zum Verständnisse des Urchristenthums nothwendig, die Theologie und die Verfassung der palästinischen Secten, und den Zustand, in dem sie sich zur Zeit Jesu befanden, nach den Quellen zu schildern.

Drittens kann nicht geläugnet werden, daß die Idee des Messias, welche vor achtzehn Jahrhunderten so außerordentliche Macht auf die Gemüther geübt hat, und auf das Christenthum einflußreich gewesen ist, zum mindesten eben so viele politische, als religiöse und dogmatische Elemente enthält. Um sie klar zu verstehen, und ihren Einfluß auf die Juden zu begreifen, muß folglich auch der damalige bürgerliche Zustand der unglücklichen Nation dargestellt werden.

Endlich wird von allen denjenigen, welche die Geschichte nicht nach ihren Einfällen zuschneiden, immermehr anerkannt, daß die Erzählung unserer Evangelien sich in vielen Dingen

widerſpreche, daß ſie mit Sagen ausgefüllt und aus der Tradition entſtanden ſey. Jene Widerſprüche müſſen nun nachgewieſen, dieſe Sagen entweder auf ihren hiſtoriſchen Gehalt reducirt, oder, wo dieſer mangelt (was bei manchen der Fall) muß dargethan werden, aus welchen, wenn auch nicht im Reiche der Thatſachen, doch in dem der Meinungen, wurzelnden Keimen ſie emporgeſproßt ſeyen. Hiezu liegen die Kriterien ſchon bereit; denn in jeder Nationalſage ſpiegelt ſich nothwendig die Verfaſſung, die Sinnesart und die Religion eines Volkes; lauter Größen, welche durch die vorangegangenen Unterſuchungen bereits ermittelt und beſtimmt ſind.

Erſt nach dieſen Vorarbeiten iſt die Löſung der großen Aufgabe (über das wahre Weſen des Urchriſtenthums) möglich. Sie zerfällt in drei Fragen: was Chriſtus gewollt, oder welchen Zweck des Lebens er ſich geſtellt; zweitens, warum er geſtorben; drittens, welche Veränderungen ſein Werk unter den Händen ſeiner nächſten Nachfolger, der Apoſtel, erlitten habe.

Die Geſchichte des Urchriſtenthums umfaßt alſo, dem eben entwickelten Plane zufolge, fünf Hauptabſchnitte. Der erſte derſelben beſchäftigt ſich mit der alexandriniſchen Theoſophie, und ihrer Verbreitung nach Paläſtina; der zweite mit der einheimiſchen (jüdiſchen) Bildung und dem politiſchen Zuſtande des Landes, wo Jeſus erſtanden; der dritte mit der kritiſchen Unterſuchung der Evangelien, ihrer Zuſammenſetzung und ihrem hiſtoriſchen Gehalte; der vierte mit dem Plane Jeſu; der fünfte mit der Geſtaltung ſeines Werkes unter den Apoſteln.

Vorliegende Schrift begreift nun den erſten Theil dieſer kritiſchen Geſchichte. Er zerfällt in drei Unterabtheilungen. Im erſten wird die Theoſophie Philo's geſchildert, dieweil die Schriften dieſes Mannes das umfaſſendſte Bild jüdiſch-alexandriniſcher Weisheit darlegen. Vierzehn Kapitel ſind dieſem Zwecke beſtimmt. Das erſte enthält die auf uns gekommenen ſicheren Nachrichten über Philo's Leben. Das zweite beſtimmt die Reihenfolge ſeiner Schriften. Das dritte

ihr Alter. — Dieſe zwei Kapitel möchten Manchem zu lange vorkommen, wenigſtens dürfte es ſcheinen, als hätte eines derſelben unterdrückt, oder beide zuſammengezogen werden können. Allein dem Verfaſſer lag Alles an einer möglichſt genauen Nachweiſung über das Alter des Schriftſtellers, weil nur hiedurch die Ebenbürtigkeit und Tauglichkeit der benützten Quellen zweifellos wird. Da nun die Lebenszeit Philo's nicht auf beſtimmte Jahre reduzirt werden kann, wie der Erfolg zeigen wird, ſo mußte er ſuchen, wenigſtens das Alter ſeiner Schriften zu beſtimmen. Dieß iſt ihm in der That gelungen, aber nur dadurch, daß er zuvor die Reihenfolge derſelben nachwies. Aus dieſem Grunde mußte das zweite Kapitel dem dritten vorangehen, und von ihm abgeſondert werden. Wer an ſolchen trockenen Unterſuchungen kein Gefallen trägt, mag die genannten Kapitel überſchlagen. Das vierte ſchildert den Kanon Philo's, das fünfte ſeine Anſicht von der Inſpiration der Bücher des alten Teſtamentes; das ſechste beſchreibt die Allegorie; das ſiebente gibt die Lehre von Gott und den himmliſchen Kräften; das achte und größte enthält das überaus wichtige Dogma vom Logos; das neunte beſchäftigt ſich mit der Schöpfung; das zehnte mit der Welt und ihren Theilen; das eilfte beſchreibt die philoniſche Engellehre; das zwölfte gibt die Lehre vom Menſchen; das dreizehnte die von den Tugenden und Gnadenmitteln; das vierzehnte endigt mit dem Dogma von der Vorſehung, der Erwählung Israels, und den lezten Dingen.

Dieß iſt der erſte Hauptheil des vorliegenden Werkes. Im zweiten wird nachgewieſen, daß die Theoſophie Philo's nicht ihm ſelbſt, ſondern ſeinem Jahrhunderte angehört, und daß ſich unter den Juden Aegyptens eine beſtimmte Denkweiſe oder Schule, aus der ſich die alexandriniſche Theologie allmählig entwickelt hat, bis auf 200 Jahre vor Chriſtus rückwärts verfolgen läßt. Zu dieſem Zwecke wurden zwei Wege eingeſchlagen. Erſtens mußten die auf uns gekommenen Denkmale alexandriniſcher Theoſophie (deren Vaterland und Alter ſorgfältig dargethan wird) Zeugniß ablegen für ihre

Uebereinſtimmung mit Philo, und die gemeinſame Schule, in welche ſie gegangen. Zweitens wurden die eigenen Widerſprüche Philo's benüzt. Der Verfaſſer ging hiebei von der Ueberzeugung aus, daß nur der Genius ſchöpferiſch wirke, aber daß dieſer auch nothwendig ſich ſelbſt treu, d. h. konſequent ſey. Wo ſich dagegen in den Schriften eines Philoſophen Widerſprüche finden, da glaubt er mit Sicherheit annehmen zu dürfen, daß ein ſolcher Philoſoph ſein Gebäude nicht aus den Schachten ſeines eigenen Geiſtes, ſondern aus Bauſteinen ſeines Jahrhunderts aufgeführt habe.

Deßwegen wurden die ſchwachen Seiten Philo's überall ſchonungslos hervorgehoben. Faſt fürchtet deßhalb der Verfaſſer von gewiſſen Leſern den Vorwurf, daß er die horaziſche Regel „nihil admirari“ bis zum Uebermaße angewandt habe. Allein wenn er auch Philo ſtreng behandelt hat, ſo geſchah dieß nicht aus Tadelſucht, ſondern um der Wahrheit und der Schärfe des Beweiſes, der über das Verhältniß der Theoſophie Philo's zu ſeiner Zeit geführt werden mußte, zu genügen.

Im dritten Theile endlich wird die Verpflanzung der alexandriniſchen Theoſophie nach Paläſtina dargethan. Dieß geſchieht theils dadurch, daß die Sekte der Eſſäer und ihr Verhältniß zu den ägyptiſchen Therapeuten das gehörige Licht empfängt, theils durch Belege aus Joſephus, dem neuen Teſtamente, den älteſten Vätern, der Ketzergeſchichte des Epiphanius, und zulezt durch einige höchſt wichtige talmudiſche Zeugniſſe.

Durch das ganze Werk ſind die nöthigen Beweisſtellen, zuweilen in deutſcher Ueberſetzung, meiſt in der Urſprache angeführt. Zu Grunde wurde gelegt für Philo die Ausgaben von Mangey und Pfeifer, für die übrigen Quellenſchriftſteller die beſten vorhandenen Editionen. Die von dem Armenier Augher in der Sprache ſeines Landes aufgefundenen, und in das Lateiniſche überſetzten Stücke Philo's ſind nicht benüzt worden, theils weil die griechiſchen Orginale vollkommen genügen, theils weil eine durch zwei Sprachen gewanderte Ueberſetzung nicht hinreichend ſicher ſchien.

Noch ein Punkt muß berührt werden. Es möchten vielleicht einige Leſer den Vorwurf erheben, daß die Belege bisweilen allzu gehäuft ſeyen, und daß Fälle vorkommen, wo dieſelbe Stelle an zwei verſchiedenen Orten wiederholt wird. Der Verfaſſer wollte die Energie der Beweisführung, ſelbſt auf Koſten der Eleganz, erhöhen. Er gedachte des Einwurfes, der öfter gegen ähnliche Werke erhoben worden iſt, nämlich: „daß einzelne aus dem Zuſammenhange der Schriften, wo ſie ſtehen, herausgenommene Ausſprüche nichts für die eigenſte Anſicht eines alten Autors beweiſen;“ er erwog ferner, daß in wichtigen Artikeln die Verweiſung des Leſers auf einen Punkt des früher durchſchrittenen Feldes immer *unangenehm* unterbricht, und folglich der Kraft des Eindruckes ſchadet. Um den erſteren Vorwurf abzuſchneiden, drängte er an paſſend ſcheinenden Orten mehrere gleichartige, den verſchiedenſten Traktaten ſeines Quellenſchriftſtellers entnommene Ausſprüche zuſammen — denn ein Satz, den ein Autor an verſchiedenen Orten, unter verſchiedenen Veranlaſſungen, und alſo auch in verſchiedenen Stimmungen gleichmäßig wiederholt, muß wohl ſeine eigenſte Anſicht ſeyn. — Damit der zweite Nachtheil überwunden werde, und in den Gemüthern der Leſer daſſelbe Gefühl der Gewißheit entſtünde, welches das ſeinige belebt, erlaubte er ſich, obwohl ſelten, eine und dieſelbe Stelle, wenn ſie für zwei abgeſonderte Kapitel beſonders beweiſend war, obwohl in Kürze zu wiederholen.

Gewiß werden die Schriften Philo's ein deſto höheres Intereſſe bei den Theologen erregen, je näher man mit ihnen vertraut wird. Dieß war bisher nur in einem geringen Grad der Fall, ein Hauptgrund, warum der Verfaſſer dieſer Schrift keine früheren Bearbeiter deſſelben Gegenſtandes benutzen konnte. Stahl's und Anderer in theologiſchen Zeitſchriften zerſtreute Verſuche ſind in der That unbrauchbar. Großmanns Schrift — quaestiones philoneae — kam dem Verfaſſer erſt zu Geſicht, als ſein Manuſcript ſchon vollendet war. Dieſelbe konnte auch deßhalb von ihm nicht be-

nuzt werden, weil ſie aus einem anderen Geſichtspunkte gearbeitet iſt.

Möge vorliegende Schrift ſammt ihren künftigen Schweſtern von den Gelehrten meines Vaterlandes mit gütiger Nachſicht aufgenommen werden. Ich kann mir nicht verhehlen, daß mein Vorhaben von Seiten Derer, welche das Heil des Chriſtenthums in einem myſtiſchen unantaſtbaren Dunkel finden, keinen Beifall erwarten darf. Gegen dieſe, wegen ihres praktiſchen Sinnes gewiß achtbare, Partei mag die obige Schilderung des jetzigen Zuſtandes der Theologie als Rechtfertigung dienen. Dieſelbe iſt abſichtlich eingewoben worden, um zu beweiſen, daß der Entſchluß, das Urchriſtenthum nach einem umfaſſenden Plane auf den Boden der Geſchichte zurückzuführen — mag das Reſultat ſeyn, welches es will — in der nothwendigen Entwicklung der proteſtantiſchen Theologie begründet iſt, und daß er am allerwenigſten etwas ſchaden kann. Allein jenes Reſultat wird befriedigend ſeyn. Jezt, nachdem ich mehrjährigen ausſchließenden Fleiß dieſem Gegenſtande gewidmet, und das Totalergebniß einer Maſſe von geſammelten Urkunden überſehe, dürfte man es mir wohl nicht für Anmaßung auslegen, wenn ich verſichere, daß auch die rein hiſtoriſche Perſönlichkeit Jeſu Chriſti, obwohl entkleidet der künſtlichen Stüzen, welche Modephiloſophie oder uralte Tradition unterlegt, in einem ungetrübten und zugleich weit ſichereren Lichte glänzen wird.

Einwürfe, welche entweder die Wahrheit und Ebenbürtigkeit der aufgeführten Zeugen widerlegen, oder in der Bündigkeit und Logik der Schlüſſe eine Blöße zeigen, ſind willkommen, weil durch ſie die Lauterkeit der Geſchichte nur gewinnen kann. Alle Gegenbeweiſe aber, die aus individuellem Dafürhalten und Gefühle, und aus dem in der Theologie leider nur zu gangbaren Grundſatze: „es wäre ja ſchrecklich, wenn es ſo wäre“ geführt ſind, haben für mich keinen Sinn.

Ueber Philo's Leben läßt ſich wenig mehr ſagen, als was
theils in ſeinen eigenen Schriften, theils bei Joſephus
t, denn die Nachrichten der Kirchenväter über ihn, ver-
n nicht überall Glauben.

Hieronymus im catal. Script. ecclesiast. nennt ihn
Judaeus, natione Alexandrinus, de genere sacerdo-
Nach dieſer Angabe iſt er in Alexandrien geboren; daß er
lebte, geht aus ſeiner eigenen Aeußerung in der Schrift
gatione ad Cajum edit. Mangey Tom. II. 567. unten
r, wo er Alexandrien ſeine Vaterſtadt nennt: ἡμετέρα Ἀλε-
ια. Er war ferner von prieſterlichem Geſchlechte. So
ymus in der kaum angeführten Stelle. Deßgleichen
ius hist. eccles. Liber II. c. IV. Seine Familie war
er angeſehenſten des Landes. Josephus Ant. XVIII.
VIII. §. 1. Haver. I. 899. gegen unten ſagt von ihm:
ν ἀνὴρ τὰ πάντα ἔνδοξος, Ἀλεξάνδρου τε τοῦ Ἀλαβάρ-
ἀδελφὸς ὢν καὶ φιλοσοφίας οὐκ ἄπειρος. Dieſen Ale-
er nennt Josephus Ant. XX. cap. V. §. 2. Hav. I.
35. einen der erſten ſeines Landes an Reichthum und

barchat war ein alexandriniſches Amt, das ſonſt nicht bekannt iſt. — Man hat vermuthet, daß dieſer Alexander derſelbe ſey, der actorum IV. 6. mit dem Beiſatze γένους ἀρχιερατικοῦ genannt wird. cfr. Pearson in acta apost. Wäre dieſe Vermuthung wahr, was ich weder bejahen noch verneinen möchte, ſo hätten wir einen neuen Beweis dafür, daß Philo aus einer prieſterlichen Familie ſtammte.

Auf jeden Fall aber iſt er von ausgezeichneter Geburt. Mehr Glanz als dieſe, gaben ihm ſeine Gelehrſamkeit und ſein Geiſt. Hierauf weist Joſephus in der angeführten Stelle Ant. XVIII. cap. VIII. §. 1: ἀνὴρ τὰ πάντα ἔνδοξος καὶ φιλοσοφίας οὐκ ἄπειρος, weist Philo ſelbſt in der Schrift de legatione Mang. II. pag. 572. gegen unten hin, wo er von ſich ſagt: ἐγὼ δὲ φρονεῖν τι δοκῶν περιττότερον, καὶ δὴ ἡλικίαν καὶ τὴν ἄλλην παιδείαν; hiefür bürgt endlich eine kleine Erzählung aus Antonius abgedruckt unter den Fragmenten Philo's Mang. II. pag. 673. Mitte: ἡ Φίλωνος γυνὴ ἐρωτηθεῖσα ἐν συνόδῳ πλειόνων γυναικῶν, διὰ τί μόνη τῶν ἄλλων οὐ φορεῖ κόσμον χρυσοῦν, ἔφη, αὐτάρκης κόσμος ἐστὶ γυναικὶ ἡ ἀνδρὸς ἀρετή. Sein Anſehen unter den Kirchenvätern, namentlich den helleniſchen, iſt ſehr groß. Hiefür ſprechen die Citate aus ihm bei Clemens, Origenes, welche beide ihm in den Allegorien folgten, bei Euſebius und vielen andern, ſo wie das alte von Hieronymus de viris illustribus, Isidorus Pelus. Liber III. epist. 81, Photius Cod. CV. und Suidas aufbewahrte Sprüchwort: ἢ Φίλων πλατωνίζει, ἢ Πλάτων φιλωνίζει.

Sein Leben war indeß nicht bloß der ſtillen Beſchäftigung mit der Philoſophie geweiht, er beſorgte auch öffentliche Geſchäfte für ſein Volk, wiewohl wider ſeine Neigung. Man ſehe die ſchöne Stelle im Anfange des II. Buchs de legibus specialibus. Mang. II. 299: ἦν ποτε χρόνος, ὅτε φιλοσοφίᾳ σχολάζων καὶ θεωρίᾳ τοῦ κόσμου καὶ τῶν ἐν

αὐτῷ, τὸν καλὸν καὶ περιπόθητον καὶ μακάριον ὄντως νοῦν ἐκαρπούμην, ἀεὶ θείοις λόγοις συνκινούμενος καὶ δόγμασιν, ὧν ἁπλήστως καὶ ἀκορέστως ἔχων ἐνευφραινόμην, οὐδὲν ταπεινὸν φρονῶν ἢ χαμαίζηλον· οὐδὲ περὶ δόξαν ἢ πλοῦτον, ἢ τὰς σώματος εὐπαθείας ἰλυσπώμενος, ἀλλ' ἄνω μετάρσιος ἐδόκουν ἀεὶ φέρεσθαι κατά τινα τῆς ψυχῆς ἐπιθειασμὸν, καὶ συμπεριπολεῖν ἡλίῳ καὶ σελήνῃ καὶ τῷ παντὶ οὐρανῷ τε καὶ κόσμῳ. Τότε δὴ οὖν τότε διακύπτων ἄνωθεν ἀπ' αἰθέρος, καὶ τείνων ὥςπερ ἀπὸ σκοπιᾶς τὸ τῆς διανοίας ὄμμα, κατεθεώμην τὰς ἀμυθήτους θεωρίας τῶν ἐπὶ γῆς ἁπάντων, καὶ εὐδαιμονίζων ἐμαυτὸν, ὡς ἀνὰ κράτος ἐκπεφευγότα τὰς ἐν τῷ θνητῷ βίῳ κακὰς κῆρας. Ἐφήδρευε δὲ ἄρα μοι τὸ κακῶν ἀργαλεώτατον, ὁ μισόκαλος φθόνος, ὃς ἐξαπιναίως ἐπιπεσὼν οὐ πρότερον ἐπαύσατο καθέλκων πρὸς βίαν, ἢ με καταβαλεῖν εἰς μέγα πέλαγος τῶν ἐν πολιτείᾳ φροντίδων, ἐν ᾧ φορούμενος οὐδ' ὅσον ἀνανήξασθαι δύναμαι. Στένων δὲ ὅμως ἀντέχω, τὸν ἐκ πρώτης ἡλικίας ἐνιδρυμένον τῇ ψυχῇ παιδείας ἵμερον ἔχων, ὃς ἔλεόν μου καὶ οἶκτον ἀεὶ λαμβάνων, ἀνεγείρει καὶ ἀνακουφίζει. Διὰ τοῦτον ἔστιν ὅτε τὴν κεφαλὴν ἐπαίρω, καὶ τοῖς τῆς ψυχῆς ὄμμασιν ἀμυδροῖς μέν, — τὸ ὀξυδερκὲς γὰρ αὐτῶν ἡ τῶν ἀλλοκότων πραγμάτων ἐχλὺς ἐπεσκίασεν, — ἀλλ' ἀναγκαίως γοῦν περιβλέπομαι τὰ ἐν κύκλῳ, καθαρᾶς καὶ ἀμιγοῦς κακῶν ζωῆς σπάσαι γλιχόμενος. Εἰ δέ μοι καὶ ἐξ ἀπροσδοκήτου βραχεῖα γένοιτο εὐδία καὶ γαλήνη θορύβων τῶν ἐκ πολιτείας, ὑπόπτερος ἐπικυματίζω, μονονοὺκ ἀεροπορῶν, αὔραις ταῖς ἐπιστήμης κατανεύμενος, ἢ με πολλάκις ἀναπείθει δραπετεύειν, συννεφούσῃ αὐτῇ, καθάπερ ἀπὸ δεσποτῶν ἀμειλίκτων, οὐκ ἀνθρώπων μόνον, ἀλλὰ καὶ πραγμάτων ἀλλαχόθεν ἄλλων, χειμάῤῥου τρόπον, ἐπιχεομένων. Ἀλλὰ γὰρ καὶ ἐπὶ τούτοις θεῷ προσῆκον εὐχαριστεῖν ὅτι καίτοι κατακλυζόμενος οὐκ ἐγκαταπίνομαι βύθιος. Er ſpricht hier von ſeligen Zeiten der Jugend, wo er ganz den geliebten Wiſſenſchaften und der

Beschauung leben konnte; aber die traurigen Umstände seines gedrückten und mißhandelten Volks zwangen ihn, als Geschäftsmann zu wirken. Namentlich wurde er in Angelegenheiten seiner Nation unter dem Cäsar Cajus Caligula als Gesandter nach Rom geschickt. Die Veranlassung war folgende. Zwischen der helleniſchen Bevölkerung Alexandriens, und der zahlreichen jüdiſchen fand ein alter Groll ſtatt, eben ſo ſehr, wie es ſcheint, durch den Reichthum, vielleicht auch den Wucher der letztern, als durch gegenſeitigen Religionshaß genährt. Dieſer Haß kam zum furchtbaren Ausbruche im erſten Jahre des Cajus unter dem Präfecten Flaccus, der die Juden der Mißhandlung preisgab, und glomm unter der Aſche fort, auch noch als letzterer in Ungnade gefallen war. Cajus verlangte ſpäter göttliche Verehrung, welche die helleniſchen Alexandriner willig leiſteten, die Juden aber um ihrer Religion willen verweigern mußten. Nun fiel der Pöbel unter dem Scheine, des Kaiſers Sache zu verfechten, über die wehrloſen, vom Stadthalter preisgegebenen Juden her, und peinigte ſie auf's unerträglichſte. So mußten ſie ſich entſchließen, an den Urheber ihrer Leiden, an den Kaiſer ſelbſt, eine Geſandtſchaft zu ſchicken, die Schutz und beſſere Bedingungen erflehen ſollte. Philo trat an die Spitze derſelben, nach **Josephus Ant. XVIII. cap. VIII. §. 1.** von zwei (τρεῖς ἐξ ἑκατέρας τῆς στάσεως, nämlich von Seiten der Juden und ihrer Ankläger, ἀιρεθέντες), nach Philo's eigener glaubwürdigerer Angabe von vier Collegen begleitet. (Siehe am Ende des Buchs de legat. ἐν ἡμῖν δὲ πέντε πρεσβευταῖς). Sie richteten aber nichts aus, und ſchwebten ſogar längere Zeit in großer Gefahr.

Die Zeit dieſer Geſandtſchaft läßt ſich aus Philo's Schrift de legat. und aus Joſephus genau beſtimmen, wiewohl ſonſt kein anderer Geſchichtsſchreiber, weder Dio Caſſius, noch Sueton, von derſelben oder den Plänen des Caligula gegen die Juden redet. Der germaniſche Scheinkrieg, der nach Dio

Cassius in's Jahr der Stadt 793, also in's Jahr 39 nach Christus fällt, war schon vorüber, als die Gesandten ankamen; denn Philo beruft sich Mang. II. 598. Mitte, um die die Treue der Juden zu beweisen in einer Rede an den Kaiser darauf, daß sie geopfert hätten, κατὰ τὴν ἐλπίδα τῆς γερμανικῆς νίκης. Dieß konnte nicht früher als höchstens im Frühling des Jahres 39 geschehen, in dessen Sommer der Feldzug fällt. Nun sagt Philo ferner, er sey mit den andern Gesandten im Winter nach Rom gekommen cfr. p. 573. unten: χειμῶνος μέσου διεπλεύσαμεν. Dieß geschah demnach, da der germanische Feldzug schon als vergangen gedacht werden muß, entweder am Schlusse des Jahres 39 oder im Anfange von 40. Die Gesandten erlebten noch in Rom, den Befehl des Kaisers an Petronius, Statthalter in Syrien, der diesem die kolossale Bildsäule des Cajus im Tempel zu Jerusalem aufzustellen gebot, was nach pag. 583., (wo ein Brief des Petronius an Caligula angeführt wird, in dem er um Aufschub bittet, weil sonst die Juden nicht mehr im Felde arbeiten würden, das ἐν ἀκμῇ sey: ἐν ἀκμῇ γὰρ τὸν τοῦ σίτου καρπὸν εἶναι), nicht lange vor der Aerndte geschehen seyn muß. Folglich verblieben die Gesandten mindestens bis zum Frühjahre 40 in Rom.

Mit dieser Rechnung stimmt Josephus vollkommen überein, denn obwohl er den Petronius schreiben läßt, es sey eben Zeit der Aussaat und nicht der Aerndte, wie Philo, der auf jeden Fall als Augenzeuge größeren Glauben verdient, so erzählt er doch, Cajus habe den Petronius wegen angeblicher Widersetzlichkeit gegen die kaiserlichen Befehle zum Tode verurtheilt, der Mordbefehl sey aber durch den schnellen Tod des Kaisers vereitelt worden. cfr. Ant. XVIII. cap. VIII. Da nun Cajus im Januar 41 ermordet wurde, und da er im übrigen die Rache an Petronius gleich auf die vermeinte Beleidigung folgen lassen wollte (cfr. Ant. XVIII. cap. VIII.

§. 8.), ſo muß jener Befehl, die Aufſtellung der koloſſalen Bildſäule betreffend, den Philo in Rom erlebte, ſammt den hieher gehörigen Verhandlungen nothwendig in's Jahr 40 gefallen ſeyn.

Da Philo auch über Paläſtina, namentlich über die Secte der Eſſäer Nachrichten mittheilt, ſo iſt es nicht unwichtig zu wiſſen, daß er das Land ſeiner Väter ſelbſt beſucht hat; dieß geht theils daraus hervor, das er in der Schrift quod omnis probus liber Mang. II. 457. oben offenbar als Augenzeuge die Zahl der Eſſäer mit dem Beiſatze: κατ' ἐμὴν δόξαν auf 4000 beſtimmt, theils ſpricht er in dem Fragmente aus ſeiner Schrift de providentia, das uns Eusebius praep. Liber VIII. cap. XIII. aufbewahrt hat, cfr. Mang. II. 646. obere Mitte, von einer ſolchen Reiſe: Τῆς Συρίας ἐπὶ θαλάττῃ πόλις ἐστιν, Ἀσκάλων ὄνομα· γενόμενος ἐν ταύτῃ, καθ' ὃν χρόνον εἰς τὸ πατρῶον ἱερὸν ἐστειλάμην, ἐυξόμενός τε καὶ θύσων, ἐθεασάμην u. ſ. w.

Dieß iſt Alles, was wir mit Sicherheit über ſein Leben wiſſen. Sonſt geben uns verſchiedene Kirchenväter verſchiedene Nachrichten über ihn, die aber alle keinen Glauben verdienen. So erzählt Eusebius hist. eccles. II. 17., er ſey unter Claudius zum erſten Male nach Rom gekommen, habe daſelbſt ſeine Schrift de legatione ad Cajum mit vielem Beifalle im Senate vorgeleſen (cfr. cap. XVIII. am Ende) und außerdem Bekanntſchaft mit dem Apoſtel Petrus gemacht. Dieſe Angaben werden wiederholt von Hieronymus, der im Catal. script. eccles. noch beiſetzt, er habe in einer ſeiner Schriften (ohne Zweifel in der de vita contemplativa unter dem Namen der Therapeuten), die Anhänger des Marcus, die früheſten Chriſten Alexandriens gefeiert. Noch weiter geht Photius Cod. CV.; Philo ſey Chriſt geweſen, aber aus gewiſſen geheimen Gründen wieder abgefallen. Dieſe Nachrichten ſind falſch: die erſte, weil ein Werk, wie das de lega-

tione, das voll von Römerhaß und Schmähungen gegen den Kaiſer Caligula iſt, und keine Spur einer Dedicationsſchrift an ſich trägt, unmöglich, vor einem römiſchen Senate, und noch dazu von einem Juden vorgeleſen werden konnte. Die zweite, weil nach den bewährteſten Anſichten Petrus unter Claudius nicht nach Rom kam; die dritte, weil die Therapeuten keine Chriſten, ſondern Juden waren, wie wir ſeiner Zeit zeigen werden; die vierte, weil in Philo's Schriften ſich keine Spur eigenthümlichen chriſtlichen Glaubens findet. Andererſeits iſt es leicht, die Quelle dieſer Angaben nachzuweiſen, ſie ſind entſtanden, weil die ſpäteren Väter ſich nur auf dieſe Weiſe die Aehnlichkeit zwiſchen gewiſſen Sätzen Philo's und des Evangeliums erklären konnten.

Die wichtige Frage über das Alter Philo's können wir erſt ſpäter beantworten, wenn wir zuerſt das Nöthige über ſeine Schriften werden bemerkt haben.

Zweites Capitel.

Ueber ſeine Schriften.

Dieſes Capitel iſt dazu beſtimmt, nicht bloß ſeine Schriften einzeln aufzuzählen, ſondern zugleich ihre Reihenfolge zu beſtimmen; man wird den Nutzen und die Nothwendigkeit dieſes Verfahrens ſpäter einſehen. Es ſind vier Klaſſen der philoniſchen Werke zu unterſcheiden.

1) Die philoſophiſchen oder die philoſophiſch-hiſtoriſchen. Hieher gehören die drei Tractate, de mundi incorruptibilitate, quod omnis probus liber, und de vita contemplativa; der letztere bezieht ſich auf den zweiten und ſetzt ihn ſchon als geſchrieben voraus, man ſehe gleich den Anfang deſſelben Mang. II. 471: Ἐσσαίων περὶ διαλεχθείς — ἀντίκα καὶ περὶ τῶν θεωρίαν ἀσπασαμένων — τὰ προσήκοντα λέξω. Die Nachrichten über die Eſſäer, auf die er hier verweiſt, finden ſich eben in der Schrift quod omnis probus liber.

Die Schrift de mundo, welche in die Ausgaben des Philo aufgenommen iſt, würde auch in dieſe Klaſſe gehören, wenn ſie Philo zum Verfaſſer hätte, allein ſie iſt, wie der Augenſchein zeigt, ein ſpäteres, aus verſchiedenen ſeiner Schriften zuſammengeflicktes Machwerk. Was die Zeit der Abfaſſung betrifft, ſo ſcheinen die obengenannten drei unter ſeine früheſten Arbeiten zu gehören, wenigſtens läßt ſich dieß mit großer Wahrſcheinlichkeit von den beiden Schriften quod omnis probus liber, und de vita contemplativa behaupten, in denen der jugendliche Ton und die Vorliebe für Dichter, die aus der großen Menge poetiſcher Citate hervorgeht, auf einen jungen Verfaſſer hindeuten.

Die zweite Klaſſe bezeichne ich mit dem Namen hiſtoriſirenden Abhandlungen, und verſtehe darunter ſolche Schriften, die einen Gegenſtand aus der moſaiſchen Geſchichte ſo behandeln, daß der Wortſinn neben dem höhern oder allegoriſchen hergeht. Dieſe Klaſſe bildet ein geſchloſſenes, eng zuſammenhängendes Ganzes.

Den Anfang derſelben macht die Schrift de mundi opificio, welche von der Weltſchöpfung, zum Theile nach der wörtlichen, zum Theile nach der allegoriſchen Erklärung von Genesis I. und II. handelt. Auf ſie folgt das Buch de vita Abrahami, das an drei verſchiedenen Orten auf erſtere Schrift verweist und ſie alſo vorausſetzt. cfr. Pf. V. 230. unten, Mang. II. 1. im Anfange des Buchs: *Τῶν ἱερῶν νόμων ἐν πέντε βίβλοις ἀναγραφέντων ἡ πρώτη καλεῖται καὶ ἐπιγράφεται Γένεσις, ἀπὸ τῆς τοῦ κόσμου γενέσεως, ἣν ἐν ἀρχῇ περιέχει, λαβοῦσα τὴν πρόρρησιν· καίτοι μυρίων ἄλλων ἐμφερομένων πραγμάτων, ὅσα κατ' εἰρήνην ἢ πόλεμον, ἢ φορὰς καὶ ἀφορίας, ἢ λιμὸν καὶ εὐθηνίαν, ἢ τὰς μεγίστας τῶν ἐπὶ γῆς φθορὰς διὰ πυρὸς καὶ ὕδατος· ἢ τὸ ἐναντίον γενέσεις καὶ εὐτροφίας ζώων καὶ φυτῶν κατὰ τὴν ἀέρος καὶ τῶν ἐτησίων ὡρῶν εὐκρασίαν, καὶ τῶν ἀνδρῶν τῶν μὲν ἀρετῇ, τῶν δὲ κακίᾳ συμβιωσάντων.*

Ἀλλ' ἐπειδὴ τούτων τὰ μέν ἐστι τοῦ κόσμου μέρη, τὰ δὲ παθήματα, τελειότατον δὲ καὶ πληρέστατον ὁ κόσμος, αὐτῷ τὴν ὅλην βίβλον ἀνέθηκεν. Ὃν μὲν οὖν τρόπον ἡ κοσμοποιΐα διατέτακται, διὰ τῆς προτέρας συντάξεως, ὡς οἷόν τε ἦν, ἠκριβώσαμεν. Das zweite Mal Pf. V. 226. Mitte. Mang. II. 3. Mitte: ἐν ἀριθμοῖς δὲ ἡ τετρὰς τετίμηται παρά τε τοῖς ἄλλοις φιλοσόφοις, ὅσοι τὰς ἀσωμάτους οὐσίας καὶ νοητὰς ἠσπάσαντο, καὶ μάλιστα παρὰ Μωσεῖ τῷ πανσόφῳ· ὃς σεμνύνων τὸν τέταρτον ἀριθμόν φησιν, ὅτι ἅγιός ἐστι καὶ αἰνετός· δι' ἃς δὲ αἰτίας ἐλέχθη, διὰ τῆς προτέρας συντάξεως εἴρηται. Die Stelle, auf die er ſich bezieht, iſt ohne Zweifel de mundi opificio. Pf. I. 26. Mitte — 32 Mitte. Das dritte Mal Pf. V. 342. gegen oben, Mang. II. 37. untere Mitte: τὸν θάνατον νομίζειν δεῖ, μὴ σβέσιν ψυχῆς, ἀλλὰ χωρισμὸν καὶ διάζευξιν ἀπὸ σώματος, ὅθεν ἦλθεν ἀπιούσης. Ἦλθε δὲ, ὡς ἐν τῇ κοσμοποιΐᾳ δεδήλωται, παρὰ θεοῦ. Die Stelle, auf die er ſich bezieht, ſteht de mundi opificio Pf. I. 92., wo der göttliche Urſprung der Seele gelehrt wird. Mangey, der der alten fehlerhaften Eintheilung gemäß auf das Buch de mundi opificio, die allegoriſchen und nicht die hiſtoriſirenden, zu denen es ſchon dem Gegenſtande nach gehört, folgen läßt, will ſich dadurch aus der Verlegenheit helfen, daß er in einer Note zur erſteren Stelle den Ausdruck κοσμοποιΐα für einen Geſammtnamen der allegoriſchen Schriften unſeres Verfaſſers erklärt, eine Annahme, die eben ſo ſehr wider das Anſehen der Handſchriften ſtreitet, welche ohne Ausnahme jenen Titel nur dem Buche de mundi opificio geben, als der geſunden Vernunft entgegen iſt, da Philo der Geſammtmaſſe der allegoriſchen Schriften, vermöge ihres Inhalts, unmöglich dieſen Namen geben konnte. Man braucht die fraglichen Schriften nur obenhin zu leſen, um ſich von der Wahrheit dieſes Satzes zu überzeugen. Ebenſo unrichtig iſt es, wenn er in derſelben Note behauptet, Philo

verweiſe in dem zweiten oben angeführten Citate auf eine Stelle des Buches de Plantatione, denn der wichtigſte Ausſpruch über die tiefere Bedeutung der Vierzahl findet ſich nicht dort, ſondern an dem genannten Orte der Schrift de mundi opificio. Wir werden außerdem weiter unten noch einen andern triftigen Grund dafür angeben, daß Philo in jenen drei Citaten nur letztere Schrift und keine der allegoriſchen gemeint haben konnte. — Nun folgt der Reihe nach die Schrift de Josepho; denn obgleich nicht unmittelbar nach der vorhergehenden von Philo geſchrieben, iſt ſie doch die nächſte von ſeinen übriggebliebenen Arbeiten. Er hatte nämlich den Plan, das Leben der drei Patriarchen zu beſchreiben, cfr. de Abrahamo Pf. V. 252. Mitte. Mang. H. S. gegen unten: ὃις μὲν οὖν διενήνοχεν ἕκαστος, ἐφ' ἓν καὶ τὸ αὐτὸ τέλος ἐπειγόμενος, αὖθις ἀκριβέστερον ἐροῦμεν. Das Wort ἕκαστος bezieht ſich auf die drei Patriarchen, das Nähere über ſie findet ſich aber keineswegs in dem Buche de Abrahamo; er wollte es alſo in beſonderen Abhandlungen beſchreiben. Ebenſo Pf. V. 236. unten, Mang. II. 10. obere Mitte: Ταῦτα μὲν οὖν κοινῇ περὶ τῶν τριῶν ἀναγκαίως προειρήσθω· λεκτέον δὲ ἑξῆς ἐν οἷς ἕκαστος ἰδίᾳ προήνεγκεν, ἀπὸ τοῦ πρώτου τὴν ἀρχὴν λαβόντας. Daß er nun dieſes Verſprechen erfüllt habe, geht hervor aus dem Anfange der Schrift de Josepho cfr. Mang. II. 41: τρεῖς μέν εἰσιν ἰδέαι, δι' ὧν τὸ ἄριστον τέλος, μάθεσις, φύσις, ἄσκησις· τρεῖς δὲ καὶ σοφῶν οἱ πρεσβύτατοι κατὰ Μωυσῆν ἐπώνυμοι τούτων, ὧν τοὺς βίους ἀναγεγραφὼς τόν τε ἐκ διδασκαλίας, καὶ τὸν αὐτομαθῆ, καὶ τὸν ἀσκητικὸν· τέταρτον κατὰ τὸ ἑξῆς ἀναγράψω τὸν πολιτικόν. Unter ὁ ἐκ διδασκαλίας verſteht er den Abraham, unter αὐτομαθὴς den Iſak, unter ἀσκητικὸς den Jakob, wie aus vielen Stellen der Schrift de Abrahamo und andern hervorgeht, unter πολιτικὸς den Joſeph, wie er gleich in den folgenden Worten ſelbſt ſagt. Jene beiden

Tractate de Isaaco und de Jacobo ſind alſo verloren gegangen, und zwar ſchon ſehr frühe, wie es ſcheint, da ſie von keinem Kirchenvater angeführt werden.

Nun folgen nicht die drei Bücher de vita Mosis, welche Mangey ſofort gibt, ſondern die Schrift de Decalogo. Dieſe Ordnung wird ſowohl durch den eigenthümlichen Zweck unſeres Verfaſſers, als durch ſeine ausdrücklichen Worte gerechtfertigt. Er betrachtet nämlich Moſes nicht ſowohl als Geſchichtsſchreiber, ſondern als Geſetzgeber; und ſo ſind ihm ſelbſt die Lebensbeſchreibungen in der Geneſis ſinnlich anſchaubare Geſetze, welche den poſitiven vorangeſtellt ſind, um an *ihnen als* einem lebendigen Beiſpiele die Ausführbarkeit und Anwendbarkeit der letzteren zu erweiſen. Man leſe im Anfange der Schrift de Abrahamo Pf. V. 232. Mang. H. 1. unten: *ὃν μὲν οὖν τρόπον ἡ κοσμοποιΐα διατέτακται, διὰ τῆς προτέρας συντάξεως, ὡς οἷόν τε ἦν, ἠκριβώσαμεν. Ἐπεὶ δὲ τοὺς νόμους κατὰ τὸ ἑξῆς ἀκόλουθον ἀναγκαῖον διερευνᾶσθαι, τῶν ἐπὶ μέρους καὶ ὡσὰν εἰκόνων ὑπέρθεσιν ποιησάμενοι, τοὺς καθολικωτέρους καὶ ὡσὰν ἀρχετύπους προτέρους διερευνήσομεν. Οὗτοι δέ εἰσιν, ἀνδρῶν οἱ ἀνεπιλήπτως καὶ καλῶς βιώσαντες, ὧν τὰς ἀρετὰς ἐν ταῖς ἱερωτάταις ἐστηλιτεῦσθαι γραφαῖς συμβέβηκεν, οὐ πρὸς τὸν ἐκείνων ἔπαινον αὐτὸ μόνον, ἀλλὰ καὶ ὑπὲρ τοῦ τοὺς ἐντυγχάνοντας προτρέψασθαι, καὶ ἐπὶ τὸν τῶν ὁμοίων ζῆλον ἀγαγεῖν. Οἱ γὰρ ἔμψυχοι καὶ λογικοὶ νόμοι ἄνδρες ἐκεῖνοι γεγόνασιν, οὓς δυοῖν χάριν ἐσέμνυνεν· ἑνὸς μέν, βουλόμενος ἐπιδεῖξαι, ὅτι τὰ τεθειμένα διατάγματα τῆς φύσεως οὐκ ἀπᾴδει· δευτέρου δὲ, ὅτι οὐ πολὺς πόνος τοῖς θέλουσι κατὰ τοὺς κειμένους νόμους ζῆν, ὁπότε καὶ ἀγράφῳ τῇ νομοθεσίᾳ, πρίν τι τὴν ἀρχὴν ἀναγραφῆναι τῶν ἐν μέρει, ῥᾳδίως καὶ εὐπετῶς ἐχρήσαντο οἱ πρῶτοι. Ὡς δεύντως ἄν τινα φάναι, τοὺς τιθέντας νόμους μηδὲν ἄλλ' ἢ ὑπομνήματα εἶναι βίου τῶν παλαιῶν, ἀρχαιολογοῦντας ἔργα καὶ λόγους οἷς ἐχρή-*

σαντο. Die Männer, welche den Rang ungeſchriebener Geſetze behaupten ſollen, theilt er in zwei Triaden ein, deren erſte den Enos (cfr. Genesis V. 6.), Henoch und Noah, deren zweite den Abraham, Iſak und Jakob umfaßt, welchen letztern noch Joſeph beigefügt iſt. Wenn er nun die Schrift de Decalogo mit den Worten beginnt: *τοὺς βίους τῶν κατὰ Μωυσέα σοφῶν ἀνδρῶν, οὓς ἀρχηγέτας τοῦ ἡμετέρου ἔθνους καὶ νόμους ἀγράφους ἀι ἱεραὶ βίβλοι δηλοῦσιν, ἐν ταῖς προτέραις συντάξεσι μεμηνυκὼς κατὰ τὰ ἀκόλουθα ἐξῆς τῶν ἀναγραφέντων νόμων τὰς ἰδέας ἀκριβώσω*, ſo dürfen wir keinen Augenblick mehr zweifeln, daß die Schrift de Decalogo unmittelbar auf das Buch de vita Josephi folgt. Dieſer Tractat iſt noch deßhalb für unſern Zweck wichtig, weil Philo gegen das Ende deſſelben Mang. II. 205. Mitte — 208. unten, ſeine Anſicht von den moſaiſchen Geſetzen auf eine Weiſe darlegt, daß man daraus die Reihenfolge der übrigen Tractate beſtimmen kann. Wir werden ſpäter Gelegenheit haben, hierauf zu verweiſen.

Nun kommt die kleine Schrift de circumcisione cfr. Mang. II. 210. gleich im Anfange des Tractats: *Τὰ μὲν γένη τῶν ἐν εἴδει νόμων, οἱ προσαγορευόμενοι δέκα λόγοι διὰ τῆς προτέρας ἠκρίβωνται συντάξεως.*

Zunächſt folgen die zwei Bücher de Monarchia. Man vergleiche hierüber das Ende der Schrift de circumcisione: *τρεπτέον δὲ ἐπὶ τοὺς κατὰ μέρος ἤδη νόμους, καὶ πρῶτον ἀφ' ὧν ἄρχεσθαι καλὸν, τοὺς περὶ μοναρχίας ὁρισθέντας*, ſo wie ſeine Aeußerung in der kaum vorher genannten Stelle der Schrift de Decalogo Mang. II. 205. untere Mitte: *Χρὴ δὲ μηδ' ἐκεῖνο ἀγνοεῖν, ὅτι οἱ δέκα λόγοι κεφάλαια νόμων εἰσὶ τῶν ἐν εἴδει παρ' ὅλην τὴν νομοθεσίαν ἐν ταῖς ἱεραῖς βίβλοις ἀναγραφέντων· ὁ μὲν πρῶτος τῶν περὶ μοναρχίας.* Er betrachtet nämlich die zehn Gebote als allgemeine Begriffe, oder *ἰδέαι*, welche eine Menge beſonderer Vorſchriften

unter ſich befaſſen. So ſey denn unter das erſte Gebot der ganze Umfang der Geſetze und Lehren, die ſich auf die Einheit Gottes beziehen, zu ſubſummiren. Wenn er nun in den folgenden Tractaten, wie er ſelbſt ſagt, die ſpeciellen Gebote darthun will, ſo iſt zum Voraus zu erwarten, daß er mit dem Abſchnitte de monarchia den Anfang machte. Das erſte Buch de monarchia handelt von der Einheit Gottes, das zweite von dem Gottesdienſte und den Opfern. cfr. das Ende des erſten Buchs: *Ταῦτα καὶ τὰ τούτοις παραπλήσια περὶ τῆς τοῦ ἑνὸς θεοῦ καὶ ὄντως ὄντος ἐννοίας ὑπειπὼν, ὃν χρὴ τρόπον ἀπονέμειν αὐτῷ τὰς τιμὰς ἐξῆς ὑπογράφει.* Im zweiten Buche ſpricht er wirklich, dieſem Plane gemäß, von dem Tempel und den Prieſtern. Letzteres führte ihn darauf, Genaueres über den Stand und das Einkommen der Prieſter und Leviten zu ſagen, was in der Schrift de praemiis sacerdotum geſchieht. Dieſe Schrift iſt deßhalb wegen ihres Inhalts unmittelbar hinter die Bücher de monarchia zu reihen. Sofort kommt die Schrift de victimis; wie aus dem Ende des Tractats de praemiis sacerdotum hervorgeht. cfr. Mang. II. 237: *Ταῦτα καὶ τὰ τούτοις παραπλήσια νομοθετήσας περὶ τῶν ἱερέων, ἐξῆς ἀναδιδάσκει περὶ ζώων, ἃ πρὸς θυσίας ἐστὶν ἐπιτήδεια.* Die Schrift de victimis verweist ihrerſeits wieder auf die folgende de sacrificantibus, vergl. das Ende derſelben: *εἰρηκότες οὖν, ὡς οἷόν τε ἦν τὰ περὶ θυσιῶν ἐξῆς καὶ περὶ τῶν θυόντων λέξομεν*, was eben im Tractate de sacrificantibus geſchieht.

Nun läßt Mangey die kleine Schrift de mercede meretricis non accipienda folgen. Der Gegenſtand iſt dieſer Ordnung günſtig, da Philo in den vorhergehenden Tractaten neben den Prieſtern und Opfern auch von denen handelt, die in der Gemeinde nicht wohnen dürfen, allein es findet ſich weder in den vorhergehenden Schriften, noch in dieſer ſelbſt eine Stelle, welche beſtimmt für dieſe Ordnung ſpräche.

Gewiß aber iſt dieß, daß nun das erſte Buch de specialibus der Reihe nach kommt. Man vergleiche den Anfang deſſelben Mang. II. 270: ἐν μὲν τῇ πρὸ ταύτης βίβλῳ δύο κεφάλαια ἠκρίβωται τῶν δέκα, τό τε περὶ τοῦ μὴ νομίζειν θεοὺς αὐτοκρατεῖς ἑτέρους, καὶ τὸ περὶ τοῦ μηδὲν θεοπλαστεῖν χειρόκμητον. Εἴρηται δὲ καὶ τὰ ἑκατέρῳ τῶν κατὰ μέρος διατεταγμένων ἁρμόττοντα νόμιμα. Νυνὶ δὲ περὶ τῶν τριῶν τῶν κατὰ τὸ στοιχεῖον (nach dem Vorſchlage Mangey's τὸν στίχον) ἑξῆς διαλεξόμεθα, πάλιν ἐφαρμόττοντες τὰ προςήκοντα τῶν ἐν εἴδει. In den zwei Büchern de monarchia hat er wirklich von den zwei erſten Geboten geſprochen, der Beiſatz εἴρηται δὲ καὶ τὰ ἑκατέρῳ τῶν κατὰ μέρος διατεταγμένων ἁρμόττοντα νόμιμα beweist, daß er noch andere Gegenſtände, ohne Zweifel die Geſetze über die Prieſter und die Opferthiere vorher abgehandelt hatte, daß alſo unſere Anordnung jener Schriften die richtige iſt. Das erſte Buch de specialibus betrifft das Gebot über den Eidſchwur, welches er als das dritte ſetzt. Sowohl dem Gegenſtande als ſeinen ausdrücklichen Worten zufolge, kommt nun die Schrift de septenario, welche von dem vierten Gebote oder dem Sabbat handelt. cfr. das Ende des erſten Buchs de septenario Mang. II. 277. gegen oben: ὅρκων μὲν δὴ πέρι καὶ εὐχῶν ἄλις (wußte er nichts mehr über das dritte Gebot zu ſagen, ſo mußte er nothwendig zum vierten übergehen, da er ſie ja der Reihe nach behandeln wollte), und den Anfang de septenario ibidem ἑξῆς δ' ἐστι κεφάλαιον τὸ περὶ τῆς ἱερᾶς ἑβδομάδος. Unter dieſem Titel behandelt er übrigens nicht nur die Geſetze über den eigentlichen Sabbat, ſondern auch die Vorſchriften über die Jubeljahre und die zehn Hauptfeſte. Nun folgt die kleine von Angelo Maio im Jahre 1818 zu Mailand aufgefundene Schrift de Festo Cophini, die vermöge ihres Gegenſtandes als ein Anhang zu dem vorhergehenden Tractate de septenario zu betrachten

iſt. Die zunächſt folgende Schrift de patribus colendis, welche das fünfte Gebot behandelt, wurde ebenfalls von Mai gefunden. Daß ſie dieſe Stelle einnehme, geht theils aus dem Gegenſtande hervor, da nach dem vierten Gebote das fünfte nothwendig folgen muß, theils ſprechen die ausdrücklichen Worte Philo's im Anfange dieſes Tractats dafür: *τέτταρα εἴδη πρότερον ὑπειπὼν, ἃ καὶ τῇ τάξει καὶ τῇ δυνάμει πρῶτα ἦν ὡς ἀληθῶς, τὸ τε περὶ μοναρχίας, ᾗ μοναρχεῖται ὁ κόσμος, καὶ τὸ περὶ τοῦ μηδὲν ἀπεικόνισμα καὶ μίμημα δημιουργεῖν θεοῦ, καὶ τὸ περὶ τοῦ μὴ ψευδορκεῖν ἢ συνόλως μάτην ὀμνύναι, καὶ τὸ περὶ ἱερᾶς ἑβδόμης, ἅπερ σύμπαντα τείνει πρὸς εὐσέβειαν καὶ ὁσιότητα· μέτειμι ἐπὶ τὸ πέμπτον τὸ περὶ γονέων τιμῆς.*

Sofort muß die ſchriftſtelleriſche Thätigkeit unſeres Verfaſſers auf eine geraume Zeit durch öffentliche Geſchäfte unterbrochen worden ſeyn. Dieß geht ſowohl aus den letzten Worten der Schrift de parentibus colendis hervor, wo er ſagt: *ταῦτα μὲν οὖν ἀποχρώντως λέλεκται. Τὰ δὲ ἐν τῇ δευτέρᾳ δέλτῳ μετὰ ταῦτα καιροῦ διδόντος ἐπισκεψόμεθα.* Er würde nämlich die Worte *καιροῦ διδόντος* kaum beigefügt haben, wenn er nicht Hinderniſſe ſeiner literariſchen Thätigkeit vor ſich geſehen hätte. Deutlicher ſpricht hiefür der Anfang des nächſtfolgenden zweiten Buchs de specialibus, welches das erſte und zweite Gebot der zweiten Tafel oder das ſechſte und ſiebente des Dekalogs behandelt. Um Wiederholungen zu vermeiden, verweiſen wir auf das erſte Cap., wo dieſe Stelle bereits gegeben iſt. *Ἦν ποτὲ χρόνος — οὐκ ἐγκαταπίνομαι βύθιος.* Er würde nicht von glückſeligen Zeiten früherer Muße, noch von läſtigen Unterbrechungen durch Geſchäfte reden, wenn er nicht kurz zuvor durch dieſen Drang gelitten hätte. Dieſes zweite Buch de specialibus ſchließt ſich, vermöge des Gegenſtandes, an die vorhergenannten an, da es von dem erſten und zweiten Gebote

der zweiten Tafel handelt. cfr. Mang. II. 300. gegen unten: ἐπεὶ δὲ περὶ δέκα λογίων ἅπερ αὐτὸς ἔχρησεν ὁ θεὸς ἄνευ προφήτου καὶ ἑρμηνέως, πέντε μὲν εἴρηται τὰ χαραχθέντα ἐν τῇ πρωτέρᾳ δέλτῳ, καὶ ὅσα τῶν κατὰ μέρος συνέτεινεν εἰς ταῦτα· δεῖ δὲ ἐν τῷ παρόντι καὶ τὰ λοιπὰ τὰ κατὰ τὴν ἑτέραν δέλτον ὡς οἷόν τε ἄριστα συννυφῆναι Allein ich habe gute Gründe zu der Annahme, daß in dieſe Zwiſchenzeit die drei Bücher de vita Mosis, welche Mangey gleich nach der Schrift de Josepho ſtellt, ſo wie ein verloren gegangener Tractat de pietate und die noch vorhandenen de Caritate und de Poenitentia zu ſetzen ſind. Der beſſern Ordnung wegen kann ich aber dieſe Gründe nicht gleich jetzt, ſondern werde ſie erſt ſpäter angeben.

Auf das zweite Buch, de specialibus, folgt der Reihe nach das dritte, welches das achte und neunte Gebot behandelt, cfr. den Anfang deſſelben Mang. II. 335: τὰ μὲν ἐπὶ μοιχείᾳ καὶ ἀνδροφονίᾳ καὶ ὅσα ἑκάτερα τούτων ὑποστέλλει νόμιμα, μετὰ ἁπάσης ἀκριβείας, ὡς γε ἐμαυτὸν πείθω, λέλεκται πρότερον· τὸ δὲ ἑπόμενον τῇ τάξει συνεπισκεπτέον, ὅ τι τρίτον μέν ἐστι τῶν ἐπὶ τῇ δευτέρᾳ στήλῃ, ταῖς δὲ ἐν ἀμφοτέραις ὄγδοον, περὶ τοῦ μὴ κλέπτειν. Tiefer unten Mang. II. 342. behandelt er außer dem achten noch das neunte Gebot gegen die falſchen Zeugniſſe. Als Anhang iſt das Buch de Judice zu betrachten. Dieß geht daraus hervor, daß am Ende dieſes Buches auf die Darſtellung des zehnten Gebots, welches in der Schrift de concupiscentia abgehandelt wird, verwieſen iſt. cfr. Mang. II. 348. unten: Πολλὰ μὲν οὖν ἄλλα πρός τε ψευδομάρτυρας καὶ δικαστὰς ἔνεστι λέγειν· ὑπὲρ δὲ τοῦ μὴ μακρηγορεῖν, ἰτέον ἐπὶ τὸ τελευταῖον τῶν δέκα λογίων, ὃ κεφαλαιώδει τύπῳ, καθάπερ καὶ τῶν ἄλλων ἕκαστον κεχρησμῴδηται. Τοῦτο δ' ἐστὶν· οὐκ ἐπιθυμήσεις. Erſtlich faßt er hier den Artikel über die falſchen Zeugniſſe und den Richter in eins zuſammen, für's zweite läßt er das

zehnte Gebot auf die Schrift de Judice folgen, deßhalb muß dieſe nothwendig zwiſchen der Darſtellung des neunten und des zehnten Gebots, alſo zwiſchen dem dritten Buche de specialibus und dem Tractate de concupiscentia ihre Stelle einnehmen.

Die Schrift de concupiscentia verweist hinwiederum auf den Tractat de Justitia, ſiehe Mang. II. 358. am Ende: *νυνὶ δὲ περὶ τῆς ἐπιτηδευούσης ἀδελφὰ καὶ συγγενῆ ταύταις δικαιοσύνης λεκτέον.* Folglich iſt dieſer gleich nach der Schrift de concupiscentia geſchrieben. Als ein Anhang deſſelben iſt das Buch de creatione principis zu betrachten. Dieß geht theils aus der Gleichheit des Gegenſtandes, theils aus dem Anfange der zunächſt folgenden Schrift de Fortitudine hervor: cfr. Mang. II. 375: *περὶ δικαιοσύνης καὶ τῶν κατ' αὐτὴν ὅσα καίρια πρότερον εἰπών, μέτειμι τὸ ἑξῆς ἐπ' ἀνδρίαν;* der Beiſatz *καὶ τῶν κατ' αὐτὴν* beweist, daß er die Gerechtigkeit nicht für ſich allein, ſondern in Verbindung mit einem andern verwandten Gegenſtande, alſo ohne Zweifel mit dem ganz ähnlichen Tractate de creatione principis behandelt hatte. Denn dieſer ſpricht von pag. 368. edit. Mang. II. bis Ende gar nicht mehr von der Wahl des Fürſten, ſondern bloß von der Gerechtigkeit. Wäre indeß noch ein Zweifel über unſere Annahme vorhanden, ſo würde er dadurch völlig niedergeſchlagen, daß Philo ſelbſt die Schrift de creatione principis mit dem Titel *δικαιοσύνη* bezeichnet. Mang. II. 369, unten, und 370, oben, ſagt er nämlich: *ἁρμονίαν δέ τινα ἑξῆς τίθησιν ὁμοιότροπον παραγγελμάτων, φάσκων τὰ πήνη μὴ ὀχεύειν ἑτεροζύγοις, τὸν ἀμπελῶνα μὴ κατασπείρειν διφορον, ἱμάτια ἐκ δυοῖν ὑφασμένα, κίβδηλον ἔργον, μὴ ἁπτέσθαι. Λέλεκται δὲ τὸ μὲν πρῶτον ἐν τοῖς κατὰ μοιχῶν* (nämlich im zweiten Buche de legibus specialibus) — *λεκτέον δὲ καὶ νῦν ἐν τοῖς περὶ δικαιοσύνης*, nämlich eben in der Schrift de creatione principis.

Nach der Schrift de fortitudine, die, vermöge der eben angeführten Textesworte: περὶ δικαιοσύνης καὶ τῶν κατ' αὐτὴν — πρότερον εἰπών, auf die zwei Tractate de justitia und de creatione principis folgt, reiht Mangey die zwei Schriften de caritate und de poenitentia. Wir haben oben angedeutet, daß wir dieſer Anordnung nicht beipflichten können; die Gegengründe ſind folgende. Philo ſchließt den Tractat de concupiscentia mit den Worten: „Genug von den zehn Geboten und den einzelnen beſondern Vorſchriften, die ſich auf ein jedes derſelben beziehen; man muß aber wiſſen, daß ebenſo, wie es einzelne Vorſchriften und ſpecielle Geſetze gibt, die nur auf eines der zehn Gebote mit Ausſchluß der andern Bezug haben, auch allgemeine Regeln vorhanden ſind, die nicht zu einem oder zwei derſelben, ſondern zu allen Geboten zuſammengehören. Dieß ſind die gemeinnützlichen Tugenden; denn ein jedes der zehn Gebote für ſich und alle zuſammen reizen und treiben den Menſchen zur Klugheit, Gerechtigkeit, Gottesfucht und dem übrigen Chore der Tugenden an, auf daß den guten Geſinnungen geſunde Reden, und dieſen hinwiederum gute Handlungen entſprechen, und die Seele wie eine wohlgeſtimmte Lyra voll Harmonie ſey. Von der Fürſtin der Tugenden nun, von der Frömmigkeit und der Heiligkeit, und außerdem von der Klugheit und Mäßigung haben wir früher geſprochen; jetzt wollen wir noch von der mit letztern eng verwandten Gerechtigkeit reden“: Περὶ μὲν οὖν τῆς ἡγεμονίδος τῶν ἀρετῶν εὐσεβείας καὶ ὁσιότητος, ἔτι δὲ καὶ φρονήσεως καὶ σωφροσύνης εἴρηται πρότερον, νυνὶ δὲ περὶ τῆς ἐπιτηδευούσης ἀδελφὰ καὶ συγγενῆ ταύταις δικαιοσύνης λεκτέον. Da die Gerechtigkeit, deren Darſtellung er hier verſpricht, in einem eigenen Tractate abgehandelt iſt, ſo müſſen wir dieß auch von der Frömmigkeit, Klugheit und Heiligkeit annehmen. Hieraus folgt denn erſtlich, daß der Tractat oder die Tractate, in denen die genannten Tugenden beſchrieben waren, verloren gegangen

ſind, weil ſie ſich nicht mehr unter den Werken Philo's fuden, zweitens, daß ſie urſprünglich ihre Stelle vor der Schrift de concupiscentia, die auf ſie verweist, einnahmen. Nun hängt aber rückwärts von dieſer Schrift alles auf's genauſte zuſammen, ſo daß man nicht wohl eine Zwiſchenarbeit annehmen kann, als bei dem zweiten Buche de legibus specialibus, deſſen Eingang, wie wir gezeigt haben, ſelbſt von einer längern Unterbrechung zeuget, während deren Philo, in freien Augenblicken, die ihm wohl nicht fehlten, recht gut eine eigene, mit dem andern nicht ſo genau zuſammenhängende, obwohl zum Ganzen gehörige und weniger freie Zeit erfordernde Arbeit unternehmen konnte. Es iſt demnach ſehr wahrſcheinlich, daß das verlorne Werk de pietate vor dem zweiten Buche de specialibus geſchrieben wurde; aber dieſes Werk hängt genau zuſammen mit den drei Büchern de vita Mosis und dem Tractate de caritate, worüber der Anfang der letzteren Schrift zu vergleichen iſt, Mang. II. 383., der ſo lautet: „Wir müſſen jetzt von einer Tugend reden, die ſehr genau mit der Frömmigkeit verwandt, ja als eine Zwillingsſchweſter derſelben zu betrachten iſt, nämlich von der Menſchenliebe, welche dem Urheber unſerer Geſetze theuerer war, als irgend einem andern Menſchen. Er wußte nämlich, daß ſie der gerade Weg zur Heiligkeit ſey. Deßhalb hat er auch alle Bürger ſeines Staats zur Einheit und Gemeinſchaft angehalten, indem er ſein eigenes Leben als das ſchönſte Vorbild ihnen hinſtellte. Was er nun aus Liebe für die Menſchen im einzelnen und für alle insgeſammt, von ſeiner früheſten Jugend an bis in's Alter that, habe ich vorher in drei Büchern beſchrieben, die von dem Leben des Moſes handeln. Ich muß aber hier noch einiger Handlungen am Ende ſeines Lebens gedenken, die ein lebendiger Beweis der Liebe zum Guten ſind, welche er lauter und ungetrübt in ſeiner Seele, dieſem ſchönen Abglanze eines göttlichen Urbilds be-

wahrte.“ *Τὴν δὲ εὐσεβείας συγγενεστάτην καὶ ἀδελφὴν καὶ διδυμον ὄντως ἐξῆς ἐπισκεπτέον, φιλανθρωπίαν, ἧς ἐρασθεὶς, ὡς οὐκ οἶδ' εἴ τις ἕτερος, ὁ πατὴρ τῶν νόμων — ὁδὸν γὰρ οἵα λεωφόρον ἄγουσαν ἐφ' ὁσιότητα ταύτην ἡπίστατο — τοὺς ὑφ' αὑτὸν ἅπαντας ἤλειφε καὶ συνεκρότει πρὸς κοινωνίαν, παράδειγμα καλὸν, ὥςπερ γραφὴν ἀρχέτυπον, στηλιτεύσας τὸν ἴδιον βίον. Τὰ μὲν οὖν ἐκ πρώτης ἡλικίας ἄχρι γήρως εἰς ἐπιμέλειαν καὶ κηδεμονίαν ἑνὸς ἑκάστου καὶ πάντων ἀνθρώπων πεπραγμένα αὐτῷ, δεδήλωται πρότερον ἐν τρισὶ συντάξεσιν, ἃς ἀνέγραψα περὶ τοῦ βίου Μωϋσέως. Ἑνὸς δ' ἦ δυοῖν, ὧν ἐπὶ τελευτῇ κατώρθωσεν, ἀναγκαῖον ἐπιμνησθῆναι. Δείγματα γάρ εἰσι τῆς συνεχοῦς καὶ ἀδιαστάτου καλοκἀγαθίας, ἣν ἀσύγχυτον ἐπεσφραγίσατο τῇ ψυχῇ, χαρακτῆρι θείῳ τυπωθείσῃ.* Aus dieſen Worten geht nun erſtens hervor, daß er wirklich einen Tractat de pietate oder περὶ ἐυσεβείας geſchrieben haben muß, denn er konnte, zumal bei ſeiner Schreibſeligkeit, nicht geradezu die Menſchenliebe mit der Frömmigkeit in dieſes enge Verhältniß ſetzen, wenn er letztere nicht vorher geſchildert hätte. Für's zweite muß dieſe verlorne Schrift de pietate in innigem Verhältniſſe geſtanden ſeyn zu der noch vorhandenen de caritate, weil er beide ſo genau mit einander verbindet. Für's dritte endlich erſehen wir, daß der Tractat de caritate eng zuſammenhängt mit dem Leben Moſis, wie denn jener Abſchnitt, nicht ſowohl in didactiſcher oder analytiſcher Weiſe, wie die andern ähnlichen Schriften de fortitudine und justitia, ſondern hiſtoriſch und mit beſtändiger Rückſicht auf das Leben des Moſes geſchrieben iſt. Deßhalb vermuthe ich nun, daß ſowohl der Tractat de caritate als auch der verlorne de pietate unmittelbar nach dem Leben Moſis von unſerem Verfaſſer ausgearbeitet wurde. Dieß iſt nach ſeiner Art zu denken ganz natürlich. Denn wenn er ſchon das Leben der Patriarchen und ihrer gefeierteſten Vorgänger als Vorbilder der Tugend betrachtete,

ſo mußte er dieſen Geſichtspunkt noch vielmehr auf das Leben des Moſes anwenden, wie er denn dieß auch in der eben angeführten Stelle thut. Nun gibt es keine andern Tugenden, an welche die Geſchichte des Moſes, nach der Anſicht Philo's, ſo ſehr erinnert, als die Gottesfurcht und die Liebe, die unſerem Verfaſſer die höchſten ſind. Wir haben alſo guten Grund zur Annahme, daß die beiden Tractate de pietate und de caritate zuſammengehören und als Anhang zu den drei Büchern de vita Mosis zu betrachten ſind. Da nun die Schrift de concupiscentia, wie wir gezeigt haben, die andere de pietate, und mit ihr alſo auch die Bücher de vita *Mosis* und de caritate vorausſetzt, und da ferner rückwärts von dem Tractate de concupiscentia ſich kein Zwiſchenraum findet, als eben zwiſchen der Schrift de patribus colendis und dem zweiten Buche de specialibus legibus, ſo folgt, daß die fraglichen Tractate an dieſem Orte einzureihen ſind. Wirklich läßt ſich auch außer dieſem Zwiſchenraume noch ein anderer Grund für die angegebene Ordnung aufweiſen. Philo hält nämlich die fünf Gebote der erſten Tafel, deren Darſtellung er mit der Schrift de parentibus colendis, alſo mit der letzten Schrift vor dem zweiten Buche de specialibus, geſchloſſen hatte, für viel erhabner und edler als die der zweiten, da jene ſich meiſt auf göttliche Dinge beziehen, während dieſe zu dem Menſchen herabſteigen; bei dieſer Anſicht von denſelben, konnte er ſeinen ſonſtigen Grundſätzen gemäß leicht auf die Idee kommen, ihre thätige Ausführung an dem ſchönſten Leben aus der Menſchengeſchichte, an dem des großen Geſetzgebers, nachzuweiſen. Ohne Zweifel waren es aber nicht bloß die zwei Schriften de caritate und de pietate, welche urſprünglich einen Anhang zu den drei Büchern de vita Mosis bildeten; denn wenn es noch ungewiß iſt, ob er mit den Worten: ὅτι δὲ καὶ φρονήσεως καὶ σωφροσύνης, am Ende der Schrift de concupiscentia, den Titel eines ab-

gesonderten Tractats, oder nur Bestandtheile des einen περὶ εὐσεβείας καὶ ὁσιότητος meint, so halte ich dagegen für gewiß, daß die kleine Schrift de poenitentia unmittelbar auf den Tractat de caritate folgte, also auch zu dem Anhange der drei Bücher de vita Mosis zu rechnen ist. Ich schließe dieß aus dem Anfange derselben, cfr. Mang. II. 405: φιλάρετος δὲ καὶ φιλόκαλος καὶ διαφερόντως φιλάνθρωπος ὢν ὁ ἱερώτατος Μωϋσῆς, προτρέπει τοὺς πανταχοῦ πάντας εὐσεβείας καὶ δικαιοσύνης εἶναι ζηλωτάς. Die Worte καὶ διαφερόντως φιλάνθρωπος ὢν beweisen, daß er im Augenblicke, wo er den Tractat de poenitentia schrieb, besonders die Menschenliebe des Gesetzgebers im Auge hatte, daß er also, allem Anscheine nach, kurz vorher damit beschäftigt gewesen war, folglich, daß der Tractat de caritate zunächst vorang. Verwandelt man ferner die Worte φιλάρετος und φιλόκαλος in ein Hauptwort, so heißt dieses, εὐσεβέια oder ὁσιότης, wir ersehen also hieraus, daß er zwar zunächst an die Menschenliebe des Moses, aber auch an seine Heiligkeit dachte, daß also das Schriftchen de poenitentia auch mit dem verlornen Buche de pietate in Verbindung stand. So wie ferner der historische Ton des angeführten Eingangs darauf hinweist, daß er, aller Wahrscheinlichkeit nach, die Lebensgeschichte Moses kurz zuvor behandelt hatte.

Ich denke, diese Gründe sind hinreichend, um unsere Anordnung zu rechtfertigen. Dagegen ließe sich bloß die Ueberschrift einwenden, welche die drei Tractate de fortitudine, de caritate und de poenitentia in einigen Handschriften tragen. Diese ist: περὶ τριῶν ἀρετῶν, ἤτοι περὶ ἀνδρείας καὶ φιλανθρωπίας καὶ μετανοίας, so daß es nach dem ersten Anblicke scheint, als haben diese drei Schriften von jeher zusammengehört. Allein dieser Titel ist nicht constant, der Mediceische Codex, sonst der beste, geht davon ab, cfr. Mang. II. 375. nota. Er liest: περὶ ἀρετῶν, ἤτοι περὶ

ἀνδρείας καὶ εὐσεβείας, καὶ φιλανθρωπίας καὶ μετανοίας. Ebenſo die Oxforder Handſchrift. Alſo erkennen dieſe beiden eine verloren gegangene Schrift de pietate an. Mangey am angeführten Orte argwöhnt einen Fehler oder eine eigenmächtige Abänderung der Abſchreiber, aber dieß iſt voreilig, da Philo ſelbſt an zwei Orten, wie wir gezeigt haben, auf dieſen Tractat hinweist. War er aber wirklich vorhanden, ſo müſſen auch die zwei Schriften de caritate und de poenitentia in einer engen Verbindung mit ihm geſtanden ſeyn. Wenn nun Eusebius hist. eccles. Liber II. cap. 18. mit den Worten: „καὶ ἔτι τὸ περὶ τῶν τριῶν ἀρετῶν, ἃς σὺν ἄλλαις ἀνέγραψε Μωσῆς,“ und Hieronymus im Catal. mit dem Citate: „De tribus virtutibus liber unus,“ wirklich jenen Titel anerkennt, ſo möchte ich weit eher glauben, daß er urſprünglich den drei Büchern de pietate, de caritate und de poenitentia angehört habe, oder daß vielleicht die zwei Schriften de fortitudine und de justitia mit einer verlornen dritten ähnlichen Inhalts ein eigenes Buch ausgemacht, und urſprünglich jene Ueberſchrift beſeſſen haben, daß aber dieſelbe ſpäter, nachdem ſchon mehrere Abhandlungen verloren gegangen waren, auf die nächſten übrig gebliebenen, zu denen ſie einigermaßen paßte, übergetragen worden ſey.

Zunächſt folgt nun jedenfalls, mag unſere letztere Anordnung richtig ſeyn oder nicht, das Buch de praemiis ac poenis, welches deßhalb beſonders wichtig iſt, weil es gleich im Eingange ein Verzeichniß aller vorhergehenden Abſchnitte liefert. cfr. Mang. II. 408: „Die Orakel des Propheten Moſes zerfallen in drei Klaſſen, die eine betrifft die Weltſchöpfung, die zweite iſt geſchichtlichen Inhalts, die dritte umfaßt die Geſetze. Die Weltſchöpfung beginnt in einem herrlichen Gemälde mit der Erſchaffung des Himmels, und hört mit der Bildung des Menſchen auf; jener, der Himmel nämlich, iſt das vollendetſte Geſchöpf unter den unvergänglichen, die-

ſer unter den vergänglichen. Aus Unſterblichem aber und Sterblichem hat der Schöpfer die Welt gebildet, das Unſterbliche um zu herrſchen und fortzudauern, das Sterbliche mit der Beſtimmung, zu entſtehen und zu gehorchen. . .Die zweite Klaſſe umfaßt die Lebensbeſchreibung ſchlechter und guter Menſchen, ſo wie die Schilderung der Strafen und Belohnungen, die denſelben in jeglichem Geſchlechte zu Theil wurden. Die dritte Klaſſe enthält zwei Unterabtheilungen, nämlich allgemeine Geſetze und beſondre Vorſchriften; jene ſind die zehn Grundgeſetze, die nicht durch einen menſchlichen Dollmetſcher verkündet wurden, ſondern in der Höhe der Luft Geſtalt und eine Stimme geiſtiger Art erhielten; die einzelnen Vorſchriften dagegen wurden durch den Propheten gegeben. Von allem dieſem habe ich in den vorhergehenden Schriften gehandelt, und außerdem von den Tugenden, die er dem Frieden und dem Kriege zutheilte. Nun will ich der Sachordnung gemäß zu den Belohnungen übergehen, die er den Guten verhieß, und zu den Strafen, die er den Böſen androhete: *τὰς μὲν οὖν τῶν διὰ τοῦ προφήτου Μωυσέως λογίων τρεῖς ἰδέας εἶναι συμβέβηκε· τὴν μὲν γὰρ περὶ κοσμοποιΐας, τὴν δὲ ἱστορικὴν, τὴν δὲ τρίτην νομοθετικήν. Ἡ μὲν οὖν κοσμοποιΐα παγκάλως πᾶσα καὶ θεοπρεπῶς μεμήνυται, λαχοῦσα τὴν ἀρχὴν ἀπὸ γενέσεως οὐρανοῦ, καὶ λήξασα εἰς ἀνθρώπου κατασκευήν· ὁ μὲν γὰρ ἀφθάρτων τελειότατος, ὁ δὲ θνητῶν [φθαρτός]. Ἀθάνατα δὲ καὶ θνητὰ ἐν γενέσει συννφαίνων ὁ ποιητὴς εἰργάσατο τὸν κόσμον, τὰ μὲν γενόμενα ἡγεμονικὰ, τὰ δὲ ὡς ὑπήκοα καὶ γενησόμενα· τὸ δὲ ἱστορικὸν μέρος, ἀναγραφὴ πονηρῶν καὶ σπουδαίων βίων ἐστὶ, καὶ τὰ ὁρισθέντα ἑκατέροις ἐπιτίμια καὶ γέρα ἐν ἑκάσταις γενεαῖς. Τοῦ δὲ νομοθετικοῦ τὸ μὲν καθολικωτέραν τὴν ὑπόθεσιν ἔχει, τὸ δὲ ἕτερον μέρος νομίμων εἰσὶν ἐντολαί· κεφάλαια δὲ δέκα, ἅπερ λέγεται κεχρησμῳδῆσθαι οὐ διὰ ἑρμηνέως, ἀλλ' ἐν τῷ ὑψώματι τοῦ ἀέρος σχηματιζό-*

μενα, καὶ ἄρθρωσιν ἔχοντα λογικήν· τὰ δὲ ἄλλα τὰ κατ' εἶδος μέρη διὰ τοῦ προφήτου θεσπισθέντα. Περὶ ὧν ἁπάντων, ὅσα καιρὸς, ἐν ταῖς προτέραις συντάξεσι διεξελθὼν, καὶ προσέτι τῶν ἀρετῶν ἃς ἀπένειμεν εἰρήνῃ τε καὶ πολέμῳ, μέτειμι κατὰ τὸ ἀκόλουθον ἐπὶ τὰ προτεθέντα καὶ τοῖς ἀγαθοῖς ἆθλα, καὶ τοῖς πονηροῖς ἐπιτίμια.

Der volle Umfang der hiſtoriſirenden Werke wird hier gegeben. Die Weltſchöpfung iſt in dem Buche de mundi opificio geſchildert. Die geſchichtliche Klaſſe umfaßt die Lebensbeſchreibung des Abraham, Iſaak, Jakob, Joſeph und ohne Zweifel auch des Moſes, alſo die noch vorhandenen Bücher de Abrahamo, Josepho, de vita Mosis und die verlornen de Isaaco und de Jacobo. Die dritte Klaſſe begreift die Schriften de Decalogo, de Monarchia, de sacerdotum honoribus, de victimis, de sacrificantibus, de mercede meretricis non accipienda, de specialibus, de Festo Cophini, de Parentibus Colendis, de Concupiscentia, de Judice. Die Tugenden des Friedens und des Kriegs werden dargeſtellt in den Büchern de Pietate, das verloren ging, de Caritate, de Poenitentia, de Fortitudine, de Justitia und de Creatione principis. Man ſieht hieraus, daß die Bücher der hiſtoriſirenden Klaſſe ein geſchloſſenes Ganzes bilden, wie wir oben ſagten. Das Buch de execrationibus, das noch übrig iſt, war wahrſcheinlich anfangs gar nicht von dem Tractate de praemiis ac poenis getrennt. Auf jeden Fall iſt es als Anhang des letztern zu betrachten, wie aus den letzten Worten deſſelben, Mang. II. 428., unten, erhellt: αὗται μὲν αἱ ὑπὲρ τῶν ἀνθρώπων τῶν ἀγαθῶν εἰσὶν εὐχαὶ, καὶ τοὺς νόμους ἔργοις ἐπιτελούντων, ἃς φησι τελεσφορηθήσεσθαι χάριτι τοῦ φιλοδώρου θεοῦ, τὰ καλὰ διὰ τὴν πρὸς αὐτὸν ὁμοιότητα σεμνοποιοῦντος καὶ γεραίροντος. Τὰς δὲ κατὰ τῶν ἐκνόμων καὶ ἀθέσμων ὁρισθείσας ἀρὰς ἐπισκε-

πτέον. Dieſe Strafen werden eben in dem Abſchnitte de execrationibus beſchrieben.

Nun iſt von dieſer Klaſſe nur noch die Schrift de nobilitate übrig, welche Mangey hinter den Tractat de execrationibus reiht, weil Philo am Ende deſſelben von dem Adel des jüdiſchen Volkes ſpricht, ſo daß er alſo durch eine natürliche Gedankenverbindung darauf geleitet werden konnte, etwas über den Adel überhaupt zu ſagen. Dieß wäre möglich; aber gewiß iſt es keineswegs, und wir laſſen deßhalb die Frage, wo dieſes Buch hingehöre, lieber unentſchieden.

Die dritte Klaſſe bilden die allegoriſchen Schriften, welche, allem Anſcheine nach, urſprünglich den größten Theil der Geneſis myſtiſch kommentirten; allein wir haben mehrere, vielleicht die Hälfte derſelben, verloren. Die erſte von denen, die wir beſitzen, iſt liber legis allegoriarum primus, und enthält den myſtiſchen Commentar zu Geneſis II. 1 — 17. Das zweite Buch legis allegoriarum kommentirt Geneſis II. 18. — III. 1. Die Arbeit über die Verſe 2 — 7. iſt verloren. Das dritte Buch erklärt III. 8 — 19. Die Erklärung zu den Verſen 20 — 22. iſt verloren. Den Commentar zu III. 24. — IV. 1. gibt die Schrift de Cherubim. Die Opfer Kain's und Abel's, Geneſ. IV. 2 — 7. erklärt das Buch de sacrificio Caini et Abelis. Die Verſe 8 — 16. werden kommentirt vom Buche quod deterior potiori insidiari soleat, und die Verſe 17 — 26. vom Buche de posteritate Caini. Der Commentar zum fünften Capitel fehlt; vielleicht hat Philo gar keinen geſchrieben, da es hauptſächlich nur ein Namenverzeichniß enthält. Cap. VI. 1 — 3. erklärt das Buch de gigantibus, die Verſe 4 — 13. die Schrift quod Deus sit immutabilis. Nun iſt eine große Lücke bis cap. IX. 20. über die ganze Geſchichte der Sündfluth; iſt ſie von Philo vollſtändig behandelt worden, und ſind die betreffenden Bücher verloren gegangen? wer könnte dieſe Frage entſcheiden! Aus

einer Stelle der Schrift de his verbis resipuit Noë Pf. III. 300. Mitte, Mang. I. 400., geht hervor, daß er ſie wenigſtens theilweiſe behandelt hat. Es heißt nämlich dort: ἔφαμεν πάλαι, ὅτι Σὴμ ἐπώνυμός ἐστιν ἀγαθοῦ. Nun kann er außer der Stelle Genesis IX. 23—27, die er eben in der genannten Schrift behandelt, nicht wohl von Sem geſprochen haben, als in einem Commentar zu den vorhergehenden Verſen des neunten Capitels, oder zu einem andern der vorhergehenden Abſchnitte; denn zum zehnten Capitel, wo auch Sem's Name vorkommt, hat er wahrſcheinlich keine Erklärung verfaßt. Eine andere hieher gehörige Beweisſtelle werden wir im folgenden Capitel anführen. — Cap. IX. 20. wird von zwei Büchern erklärt: de agricultura und de plantatione, welches letztere auf das erſtere de agricultura verweist. Man vergleiche am Ende des einen: τὰ δὲ περὶ τῆς φυτουργίας εἰρημένα αὐτοῦ λέγωμεν ἄνθις, was eben im folgenden Tractate geſchieht, cfr. Pf. III. 82, und den Anfang des andern: ἐν μὲν τῷ προτέρῳ βιβλίῳ τὰ περὶ γεωργικῆς τέχνης γενικῶς εἴπομεν. Die Verſe 21—23. erklärt das Buch de ebrietate, welches ſich auf den Tractat de plantatione bezieht und ihn alſo vorausſetzt. Man ſehe den Anfang des erſteren: τὰ μὲν τοῖς ἄλλοις φιλοσόφοις εἰρημένα περὶ μέθης, ἐν τῇ πρὸ ταύτης ὑπεμνήσαμεν βίβλῳ, was eben in dem Tractate de Plantatione geſchah. Die Verſe 24 bis Ende erklärt die Schrift de his verbis resipuit Noë, welche gleich im Anfange das vorhergehende Buch de ebrietate nennt: τὰ περὶ μέθης καὶ τῆς ἑπομένης αὐτῇ γυμνότητος εἰρημένα τῷ νομοθέτῃ διεξεληλυθότες πρότερον ἀρξόμεθα, κ. τ. λ. Das zehnte Capitel, das nur Namen enthält, iſt nicht erklärt. Cap. XI. 1—9. wird kommentirt durch das Buch de confusione linguarum, das mit den Worten anfängt: περὶ μὲν δὴ τούτων ἀρκέσει τὰ εἰρημένα und ſich alſo auf ein frühes Buch bezieht. Da es nicht wahrſcheinlich iſt,

daß Philo das zehnte Capitel erklärt habe, das gar keinen Stoff zu einem allegorischen Commentar darbietet, so möchte ich jene Beziehung auf die Schrift de his verbis resipuit Noë deuten. Nun kommt wieder eine Lücke, denn vom zehnten Verse desselben Capitels bis an's Ende findet sich nichts. Wohl hat Philo gar Nichts darüber geschrieben, da diese Verse ebenfalls nur Namen und Geschlechter enthalten. Cap. XII. 1—6 wird in der Schrift de migratione Abrahami kommentirt. Nun folgt eine große Lücke bis zum fünfzehnten Capitel; ob er etwas über die dazwischenliegenden geschrieben, kann ich nicht entscheiden, soviel ist aber gewiß, daß ein Commentar über den ersten Vers des fünfzehnten Capitels verloren ging; denn er verweist im Eingange der zunächst folgenden Schrift quis rerum divinarum haeres sit, auf einen Tractat: περὶ μισθῶν, der seinem Titel nach ohne Zweifel den ersten Vers des fünfzehnten Capitels erklärte, wo vom Lohne Abraham's die Rede ist. Die Stelle heißt: ἐν μὲν τῇ πρὸ ταύτης βίβλῳ, περὶ μισθῶν, ὡς ἐνῆν ἐπ' ἀκριβείας διεξήλθομεν. Dieses Buch erklärt Caput XV. 2—18. Es ist für unsern Zweck dadurch wichtig, daß es auf frühere Schriften verweist, und deßhalb zur Bestimmung der Reihenfolge brauchbar ist. Er sagt nämlich edit. Pf. IV. 24. Mitte, Mang. I. 480. obere Mitte: τὴν δὲ τροπικωτέραν τούτων ἀπόδοσιν (nämlich den allegorischen Sinn eines Gesetzes) ἐν ἑτέροις εἰρηκότες, ἐπὶ τὰ ἀκόλουθα τρεψώμεθα. Diese höhere Erklärung wird eben nun gegeben im zweiten Buche legis allegoriarum Pf. I. 210. oben, und de his verbis resipuit Noe Pf. III. 286. Mitte; folglich müssen diese beiden Schriften, oder wenigstens eine derselben, älter seyn als das Buch quis rerum divinarum haeres sit, was auch aus andern Gründen erhellt. Cap. XVI. 1—6. wird erklärt durch die Schrift de congressu quaerendae eruditionis gratia; die Verse 7—15. durch das Buch de profugis, das sich

gleich im Eingange auf den Tractat de congressu als zunächst vorhergehend bezieht, siehe Pf. IV. 224. Mitte, Mang. I. 546: εἰρηκότες ἐν τῷ προτέρῳ τὰ πρέποντα περὶ τῶν προπαιδευμάτων καὶ περὶ κακώσεως, ἐξῆς τὸν περὶ φυγάδων ἀναγράψομεν τόπον. Jenes war eben in der Schrift de congressu geschehen. — Cap. XVII. 1—22. wird kommentirt in dem Tractate de nominum mutatione.

Nun haben wir nur noch zwei Schriften von dieser Klasse übrig, nämlich die zwei Bücher von den Träumen, welche von den fünfen, die Philo schrieb, übrig geblieben sind. Das erste derselben erklärt die zwei Träume Jakob's, Geneſis XXVIII. und XXXI; das andere die Träume Joseph's, Geneſis XXXVII., so wie der königlichen Hofbedienten und Pharao's, Geneſis XL. und XLI. Es ist nicht zu übersehen, daß diese Bücher nicht in der Reihe der Geneſis bleiben, sondern ihren Gegenstand aus verschiedenen Stellen, überall wo Träume vorkommen, auswählen. Deßhalb möchte es schwer seyn zu sagen, ob sie sich an die vorhergehenden, auch der Zeit der Abfassung nach, zunächst anschließen. Höchst wahrscheinlich sind sie später als die übrigen allegorischen Schriften unseres Verfassers; denn es ist nicht wohl denkbar, daß Philo seine kommentirende Arbeiten mitten inne unterbrochen haben sollte, um einen allgemeinen Gegenstand, wie die Träume sind, zu behandeln. Einen weitern Grund für diese Annahme werden wir weiter unten angeben.

Wir haben die Inhaltsanzeigen der allegorischen Schriften absichtlich hergestellt, um dem Leser einen Schluß vor Augen zu bringen, der für die Zeitbestimmung der Werke Philo's wichtig ist. Wir halten es nämlich für höchst wahrscheinlich, daß jede, eine spätere Stelle der Geneſis erklärende Schrift, auch später verfaßt wurde als die andern, welche eine frühere Stelle behandeln. Für diese Annahme sprechen zwei gute Gründe. Erstlich ist es zum voraus zu erwarten, daß

ein Schriftsteller, der einen Commentar schreibt, wäre es
ein allegorischer, in der Abfassung desselben immer der
thrlichen Reihe des zu erklärenden Textes treu bleibt. Z
zweite ist bei allen Schriften, in denen er auf einen frü
Tractat verweist, zu bemerken, daß der citirte Tractat im
eine frühere Stelle der Genesis behandelt. Beispiele hi
haben wir oben gegeben. Was ist nun natürlicher als
Schluß: also sind alle allegorischen Tractate Philo's in
natürlichen Reihenfolge des Textes geschrieben. Diese Se
ten sind indeß nicht in derselben stätigen Ordnung, wie
historisirenden, noch mit einem so klar hervortretenden Zw
ein Ganzes zu schaffen, wie dieß bei letztern der Fall ist,
gefaßt; sondern es müssen bedeutende Zwischenräume, sei
durch öffentliche, sey es durch Privatgeschäfte angefüllt,
schen die Abfassung der einzelnen Tractate gefallen seyn.
durch diese Voraussetzung läßt es sich erklären, theils wa
er nicht immer auf die nächstvorhergehenden Arbeiten
weist, und dadurch die Reihenfolge sichert; theils warun
sich so oft wiederholt, wovon wir unten Beispiele genug
bringen werden; denn es begegnet ihm sehr oft in di
Schriften, daß er etwas, das er in einem früheren Trac
mit großer Breite gesagt hatte, in einem späteren mit
cher Weitläuftigkeit wieder vorbringt, ganz in der Art e
Vielschreibers, der nach einer Unterbrechung von fünf
sechs Monden nicht mehr weiß, was er zuletzt geschri
hat. Dieß ist in seinen historisirenden Werken nicht der F
in diesen wiederholt er sich nicht leicht, sondern verweist,
es der Gegenstand mit sich bringt, gerne auf das Früh
Der Grund davon ist ohne Zweifel der, daß er bei dem
teren Werke weniger unterbrochen wurde.

Wir wenden uns jetzt zu der wichtigen, für den Z
der Zeitbestimmung nothwendigen Frage, über das Verh
niß der historisirenden zu den allegorischen Schriften.

bilden nicht ein Ganzes, ſie gehören nicht zuſammen, wie Mangey, und nach ihm Pfeifer, angenommen hat, und wie, ſoviel mir bekannt iſt, alle andern, die über Philo geſchrieben haben, glaubten. Dieß erhellt erſtens aus der Verſchiedenheit des Zweckes, denn die hiſtoriſirenden Schriften ſind hauptſächlich für helleniſche Leſer geſchrieben. Was er in dem Leben Abraham's, Iſaaks, Jakobs, Joſephs, des Moſes, was er über die Geſetzgebung des letztern ſagt, das wußte jeder Judenknabe, der ſchon einige Jahre die Synagoge beſucht hatte. Deßwegen wäre es lächerlich geweſen, über einen ſolchen Gegenſtand für Juden zu ſchreiben. Seine Schriften hierüber konnten für letztere hauptſächlich nur von Seiten des Styls und der ſchönen Sprache Intereſſe haben. Philo ſelbſt gibt deutlich genug zu erkennen, welche Leſer er für ſeine hiſtoriſirenden Werke im Auge hatte. Er beginnt das erſte Buch de vita Mosis mit den Worten, (ofr. Mang. II. 80): „Ich habe mich entſchloſſen, das Leben des Moſes zu beſchreiben, eines Mannes, der, nach einigen, Geſetzgeber der Juden, nach anderer Anſicht, Dollmetſcher heiliger Geſetze war, und welcher der größte und vollendetſte unter allen Sterblichen geweſen iſt. Wer würdig iſt, ihn kennen zu lernen, mag es durch dieſes Buch thun. Der Ruhm ſeiner Geſetze iſt über die ganze Erde, bis zu ihren äußerſten Gränzen erklungen. Aber ihn ſelbſt, was er nach ſeinem eigenſten Weſen war, kennen nur wenige, vielleicht aus Neid, oder wegen der großen Verſchiedenheit der Geſetzgebung in den andern Staaten, und weil die Gelehrten unter den Hellenen ihn nicht des Andenkens würdigen wollten, ſie, die zum großen Theile ihre Geſchicklichkeit durch üppige und ſchändliche Werke in Proſa und Poeſie ſchändeten, ſtatt daß ſie ihr Talent zur Schilderung des Lebens tugendhafter Männer hätten anwenden ſollen, damit nichts Altes oder Neues, das Glanz verdient, in Vergeſſenheit ſinke, und damit ſie ſelbſt nicht den Vorwurf

verdienten, das Gute übergangen, und Schändliches auf ſchändliche Weiſe dargeſtellt zu haben: *αὐτὰν δὲ ὅς τις ἦν ἐπ' ἀληθείας ἴσασιν οὐ πολλοὶ· διὰ φθόνον ἴσως, ἢ τὴν ἐν οὐκ ὀλίγοις τῶν διατεταγμένων ὑπὸ τῶν κατὰ τὰς πόλεις νομοθετῶν ἐναντίωσιν, οὐκ ἐθελησάντων αὐτὸν μνήμης ἀξιῶσαι τῶν παρ' Ἕλλησι λογίων, ὧν οἱ πλείους τὰς δυνάμεις ἃς ἔσχον διὰ παιδείας, ὕβρισαν ἔν τε ποιήμασι καὶ τοῖς καταλογάδην συγγράμμασι κωμῳδίας καὶ συβαριτικῆς ἀσελγείας συνθέντες περιβόητον αἰσχύνην. Οὓς ἐδει ταῖς φύσεσι καταχρήσασθαι πρὸς τὴν τῶν ἀγαθῶν ἀνδρῶν τε καὶ βίων ὑφήγησιν, ἵνα μήτε τι καλὸν ἡσυχίᾳ παραδοθὲν ἀρχαῖον ἢ νέον ἀφανισθῇ, λάμψαι δυνάμενον, μήτ' αὖ τὰς ἀμείνους ὑποθέσεις παρελθόντες, τὰς ἀναξίους ἀκοῆς προκρῖναι δοκῶσι, σπουδάζοντες τὰ κακὰ κακῶς ἀπαγγέλλειν, εἰς ὀνειδῶν ἐπιφάνειαν.* Alſo, weil die Hellenen Moſes nicht recht kennen, weil ihre Schriftſteller ſeiner nicht gedacht haben, will er ſein Leben beſchreiben. Er ſelbſt ſagt es alſo, welche Leſer er im Auge hatte. Dagegen ſind die allegoriſchen Schriften nur für Juden, und zwar nicht einmal für alle, ſondern für eine religiöſe Parthei derſelben, nämlich für die Myſtiker, geſchrieben. Wir werden ſpäter Gelegenheit haben, dieß zu beweiſen. — Für's zweite ſpricht die völlige Verſchiedenheit des Tons in beiderlei Schriften dafür, daß ſie nicht zuſammen gehören, denn in den hiſtoriſirenden herrſcht die Geſchichte bei weitem vor, in den andern hat der Wortſinn ſeine Rechte völlig verloren. Für's dritte, wenn ſie ein Ganzes ausmachen würden, hätte Philo ſich eine ganz unerträgliche Weitſchweifigkeit zu Schulden kommen laſſen. Er, der doch in den hiſtoriſirenden Schriften ſich ausdrücklich vor Wiederholungen hütet, bringt da und dort in denſelben Allegorien vor, die er in den allegoriſchen Schriften viel vollſtändiger gegeben hat. Würden beiderlei Werke ein Ganzes ausmachen, ſo dürften wir gewiß ſeyn, daß er in der einen

Reihe auf die andere verweiſen würde, da er ja mit einem Worte eine Menge Weitläuftigkeiten abſchneiden konnte. Da er nun nie, auch nicht in einer einzigen Stelle oder Andeutung, in der ganzen Reihe der hiſtoriſirenden Werke der allegoriſchen gedenkt, und umgekehrt, ſo iſt dieß allein ein genügender Beweis, daß beide gar nicht zuſammen gehören.

Aber die allegoriſchen Schriften ſind auch ſpäter als die hiſtoriſirenden. Sie ſind ſpäter vorerſt als die Schrift de mundi opificio. Um die Wahrheit dieſer Behauptung einzuſehen, iſt es nöthig, daß man die beiden Schriften de mundi opificio und legis allegoriarum primus aufmerkſam vergleiche. Jeder, der dieß gethan hat, wird mir zugeſtehen, daß der Anfang des letzteren Tractats nichts als eine fragmentariſche Wiederholung eines großen Theils von den Sätzen enthält, die im erſteren vollſtändiger und klarer abgehandelt werden, daß alſo dieſer nothwendig früher geſchrieben ſeyn muß. Ohnedem hätte er ja ſeinen myſtiſchen Commentar gleich mit dem erſten Capitel der Geneſis begonnen, wenn er nicht ſchon eine Schrift über dieſen Gegenſtand, zwar aus einem andern Geſichtpunkte, aber doch ſo bearbeitet, daß das wichtigſte aus beiden Erklärungsweiſen, der hiſtoriſchen und allegoriſchen, darin aufgenommen war, vor ſich gehabt hätte. Wollten wir nun nach der gewöhnlichen Vorausſetzung annehmen, die Schrift legis allegoriarum liber primus nebſt den andern derſelben Klaſſe, ſeyen unmittelbar nach dem Buche de mundi opificio verfaßt worden, und alſo früher als die übrigen hiſtoriſirenden, ſo müßten jene doch auf irgend eine Weiſe, wenn auch nur als Beiwerk, zu den letztern gehören, da er ſich ja, vermöge der Vorausſetzung, durch die erſte derſelben oder das Buch de mundi opificio zu ihrer Abfaſſung hätte beſtimmen laſſen; dann aber wäre es unbegreiflich, wie er in dem Kataloge der Schrift de praemiis ac poenis die allegoriſchen Schriften nicht nur nicht anführt, ſondern, was noch mehr iſt,

ihnen nicht einmal ein Fach zur Einreihung übrig läßt. Denn unter keine der drei Klaſſen, die er dort aufführt, laſſen ſich die allegoriſchen Arbeiten ordnen: nicht unter die Weltſchöpfung, denn wie ſollte es ſelbſt einem Allegoriſten einfallen, die Schöpfung bis in's 41. Capitel der Geneſis zu verfolgen, und was haben Philo's allegoriſchen Schriften, dem Stoffe nach, gemein mit ſeinem Werke de mundi opificio? auch nicht unter das ἱστορικὸν γένος, denn gerade in dieſen Tractaten mordet er den Wortſinn; endlich ebenſowenig unter die Geſetze Moſis, wie jeder ſieht. Er hat alſo im Augenblicke, wo er jenes Verzeichniß ſchrieb, von der reinen Allegorie der Schrift ohne Beimiſchung des Wortſinns ganz abgeſehen, was er gewiß nicht gethan hätte, wenn er kurz zuvor allegoriſche Werke geſchrieben, oder wenn dieſe gar einen Theil des Ganzen, an dem er damals arbeitete, ausgemacht haben würden. Nun kommt noch hinzu, daß zwiſchen dem Buche de mundi opificio und dem andern de Abrahamo, und von dieſem hinwiedrum zu dem nächſten, ein ſo enger, durch eine Menge Rückblicke und Verweiſungen beſtätigter, Zuſammenhang ſtattfindet, daß unmöglich ein Zwiſchenraum zwiſchen denſelben angenommen werden kann, der groß genug wäre, um die allegoriſchen Schriften zu verfaſſen, die außerdem noch, wie wir gezeigt haben, in großen Unterbrechungen und nach langen Zwiſchenräumen geſchrieben wurden.

Es iſt alſo ſonnenklar, daß Philo's allegoriſche Schriften erſt nach den hiſtoriſirenden, vielleicht geraume Zeit nach ihnen, verfaßt worden ſind. — Soviel über die dritte Klaſſe ſeiner Werke.

Nun haben wir nur noch die vierte übrig, welche die politiſchen umfaßt, nämlich die zwei Tractate de quatuor virtutibus oder de legatione ad Cajum und contra Flaccum. Wenn dieſe zwei Schriften ſich gleich nicht auf einander beziehen, ſo verrathen ſie doch denſelben Verfaſſer, theils

durch die Gleichheit des Styls, theils dadurch, daß beide als Augenzeugen einen Gegenstand behandeln, der beinahe in eine und dieselbe Zeit fällt; denn Flaccus ward im ersten Jahre des Cajus gestürzt, und die Gesandtschaft fällt in's dritte und vierte.

Das Nächste wäre nun die genauere Bestimmung der Zeit Philo's und seiner Schriften. Da ich aber argwöhne, daß es Vielen unter uns, wegen gewisser Partheiansichten, lieber seyn würde, wenn so manche Sätze unseres Verfassers nicht von dem Juden Philo, sondern von einem Christen geschrieben worden wären, daß es also irgend Jemand einfallen könnte, die Aechtheit seiner Schriften bestreiten zu wollen, so will ich diese zum Ueberflusse darthun. Sie läßt sich auf's Vollständigste, nicht bloß durch äußere Zeugnisse, sondern durch unwidersprechliche innere, erhärten. Beginnen wir mit den letzteren. Der Verfasser der Schrift de legatione ad Cajum sagt, pag. 572. Mang. II, unten, von sich selbst, er sey der angesehenste der Gesandten gewesen, die von der alexandrinischen Judenschaft nach Rom geschickt wurden: ἐγὼ δὲ φρονεῖν τι δοκῶν περισσότερον καὶ δι' ἡλικίαν καὶ τὴν ἄλλην παιδείαν. Vergleicht man nun hiemit die Stelle bei Josephus Ant. Buch XVIII. cap. VIII. Havercamp I. 899, wo er von derselben Gesandtschaft spricht: Φίλων ὁ προεστὼς τῶν Ἰουδαίων τῆς πρεσβείας, ἀνὴρ τὰ πάντα ἔνδοξος u. s. w., so kann man keinen Augenblick an der Identität des Verfassers der Schrift de legatione mit diesem Philo des Josephus zweifeln, wenn auch nicht das ganze Alterthum sich einstimmig dafür erklärte. Dieß beweist freilich vorerst nur die Aechtheit der Schrift de legatione und der contra Flaccum, die, wie wir gezeigt haben, aller innern Wahrscheinlichkeit nach, denselben Verfasser hat. Allein in dem zweiten Buche de Somniis kommt eine Stelle vor, die unzweideutig auf den Verfasser der Tractate de legatione und contra Flaccum hinweist. Es heißt nämlich, Pfeifer V. 160.

gegen oben, Mang. I. 675. zu oberſt: χθὲς δὲ οὐ πρώην ἄνδρα τινὰ οἶδα τῶν ἡγεμονικῶν, ὃς τὴν προστασίαν καὶ ἐπιμέλειαν εἶχεν Αἰγύπτου. Dieſer Mann kann nach der folgenden Erzählung, verglichen mit der Schrift contra Flaccum, kein anderer ſeyn, als eben der Prätor Flaccus. Folglich iſt das Buch de somniis von einem Zeitgenoſſen deſſelben, ferner von einem Juden und Vorſteher der Juden, (denn als beides erſcheint er in beiderlei Schriften,) endlich von einem helleniſch-gebildeten Juden geſchrieben; alles dieß weist neben dem gleichen Tone, der gleichen Art von Beredtſamkeit auf den Verfaſſer der Schrift de legatione und contra Flaccum hin. Da aber ferner das zweite Buch de somniis mit den übrigen allegoriſchen Schriften ein Ganzes bildet, und nothwendig einen Verfaſſer haben muß, ſo iſt die Aechtheit dieſer Klaſſe bewieſen.

Nicht anders verhält es ſich mit den hiſtoriſirenden Schriften. Denn da das Buch de mundi opificio, welches den Anfang der enggeſchloſſenen und unzertrennlichen Reihe der letztern Klaſſe bildet, von dem Tractate legis allegoriarum primus vorausgeſetzt wird, und nothwendig einen Verfaſſer mit dieſem haben muß, ſo gilt dieß auch für die ganze Reihe der hiſtoriſirenden Werke.

So bleibt nur noch die vierte Klaſſe übrig, nämlich die der philoſophiſchen und philoſophiſch-hiſtoriſchen Schriften, quod omnis probus liber, de vita contemplativa und de mundi incorruptibilitate. Von den beiden erſteren bezieht ſich die zweite auf die vorhergehende. Die Einerleiheit des Verfaſſers iſt alſo am Tage. Nun findet ſich in der Schrift quod omnis probus liber eine Stelle, welche wenigſtens ſoviel beweist, daß der Verfaſſer um die Zeit Jeſu Chriſti lebte, ſiehe Mang. II. 464. oben: καὶ δήμους ὅλους ἀκούομεν ὑπὲρ ἐλευθερίας ἅμα καὶ πίστεως τῆς πρὸς ἀποθανόντας εὐεργέτας, αὐθαίρετον παντελεθρίαν ὑποστάντας, ὥσπερ

φασὶν οὐ πρὸ πολλοῦ Σανθίους. Dieſe Aufopferung fällt, nach Dio Caſſius Liber XVII. und Appianus de bellis civilibus Liber IV., in's Jahr der Stadt 712, nach Ermordung Cäſar's im erſten. Wenn wir nun dem Ausdrucke: οὐ πρὸ πολλοῦ auch eine Ausdehnung von 50 Jahren geben, ſo paßt dieſe Zeitbeſtimmung trefflich auf unſern Verfaſſer. Ferner geht aus der Schrift de vita contemplativa hervor, daß ihr Verfaſſer ein Jude, und zwar ein Alexandriner war, denn ſonſt würde er die, um Alexandrien wohnenden Therapeuten, nicht ſo genau kennen, und zweitens, daß er der myſtiſchen allegoriſchen Pharthei unter denſelben zugethan war, denn ſonſt würde er jene nicht ſo ſehr preiſen. Alſo zeigt ſich auch hier eine große innere Wahrſcheinlichkeit der Identität mit dem Verfaſſer der übrigen Schriften. Nur über die Aechtheit des Buchs de mundi incorruptibilitate läßt ſich kein innerer Beweis führen, höchſtens ſoviel ſagen, daß der Verfaſſer deſſelben ein Jude war, was aus ſeiner hohen Verehrung für Moſes erhellt, und endlich ein helleniſch gebildeter Jude, wie aus der ganzen Schrift hervorgeht. Wäre auch je eine der Philo zugeſchriebenen Arbeiten unächt, ſo möchte es dieſe ſeyn.

Zu dieſen höchſt wichtigen inneren Beweiſen kommt ein Schwarm von äußeren Zeugniſſen, die man, theils in den Noten zu dem Anfange jeder Schrift, theils in dem vorgedruckten Verzeichniſſe der Ausſagen alter Schriftſteller über Philo, bei Mangey, findet. Die älteſten und angeſehenſten Kirchenväter: Clemens, Origenes, Euſebius, Epiphanius, Hieronymus, außerdem Suidas, Photius und Andere, ſind darunter.

Drittes Capitel.

Die Zeit Philo's.

Der einzige feſte Punkt für die muthmaßliche Beſtimmung der Zeit ſeiner Geburt iſt die bereits mehrfach ange-

führte Stelle aus der Schrift de legatione ad Cajum, Mang. II. 572. unten. Er erzählt hier, Cajus habe sie, kurz nach ihrer Ankunft, mit erheuchelter Freundlichkeit gegrüßt, als sie ihm zuerst vorgestellt wurden; und über diese Gunstbezeugung, sey ihnen von den Umstehenden Glück gewünscht worden. Allein ich, fährt Philo fort: *ἐγὼ δὲ φρονεῖν τι δοκῶν περισσότερον καὶ δι' ἡλικίαν καὶ τὴν ἄλλην παιδείαν, ἐνλαβέστερος ἦμην ἐφ' οἷς ἔχαιρον οἱ ἄλλοι.*

Wenn wir auch annehmen, daß Philo die Worte „*δι' ἡλικίαν*“ nur aus Bescheidenheit beigesetzt, und im Herzen den Nachdruck auf das Wort „*διὰ τὴν ἄλλην παιδείαν*,“ gelegt habe, so muß er doch immerhin der älteste von den andern gewesen seyn; denn wenn man sich nur mit Vieren (es waren im Ganzen fünf Gesandte) vergleicht, kann man nicht wohl einen Gesichtspunkt herausheben, der bei dem leichtesten Ueberblicke jedem, der von der Sache wußte, falsch erscheinen mußte. Vergleicht sich dagegen Jemand mit einer größern Zahl, die nicht so leicht überschaut werden kann, so mag er immer mit Recht sagen, daß er durch sein Alter einen Vorrang vor den andern habe, wenn auch mehrere ältere da sind, sobald nur die entschiedene Mehrzahl junger ist. Nun ist freilich der Ausdruck *ἡλικία* vieldeutig und unbestimmt; allein man muß bedenken, daß es sich von einer Gesandtschaft der schwierigsten Art handelt, wo kein kühnes Auftreten, sondern die größte Behutsamkeit erforderlich war. Zu einem solchen Geschäfte braucht man überall, besonders aber im Alterthume, nicht junge, sondern alte gestandene Leute. Wenn nun Philo der älteste unter diesen war, so muß er im Winter 39 oder im Anfange 40, in welche Zeit, wie wir gezeigt haben, die Gesandtschaft fällt, ein schönes Alter gehabt haben, und es wird wohl nicht zuviel seyn, wenn wir ihn 60 Jahre beilegen.

Könnte man das Jahr bestimmen, in welchem Philo die Schrift de legatione ad Cajum schrieb, so wäre die Frage

über sein Alter leicht zu beantworten. Er beginnt diesen Tractat mit den Worten: ἄχρι τινος ἡμεῖς οἱ γέροντες ἔτι παῖδές ἐσμεν τὰ μὲν σώματα χρόνου μήκει πόλιοι, τὰς δὲ ψυχὰς ὑπ' ἀναισθησίας κομιδῇ νήπιοι. Diese Beschreibung paßt nur auf ein hohes Alter. Im tractatus Mischnicus Pirke avoth. cap. V. wird gelehrt, daß bei den Juden ein Siebziger Greis genannt werde. Mit dieser Bestimmung würde der Beisatz πόλιοι trefflich übereinstimmen. Allein jene Worte gelten von der unbekannten Zeit, wo er den Tractat schrieb, und nicht von dem Jahre der Gesandtschaft, wie Mangey anzunehmen scheint. Daß er letzteren erst unter Claudius verfaßte, geht theils aus den starken Schmähungen hervor, die er sich gegen Cajus erlaubt, und die er zu den Lebzeiten dieses Kaisers nimmermehr in einer Schrift gewagt hätte, die, wie der Augenschein zeigt, für ein gemischtes Publikum, namentlich für hellenische Leser, bestimmt war. Dieß ist allein schon hinreichender Beweis, daß Cajus, damals als er die fragliche Schrift schrieb, nicht mehr lebte. Allein er führt außerdem pag. 576, Mitte, den Nachfolger des Caligula mit dem Namen und der Würde des Cäsar auf.

Jedenfalls glaube ich nicht, daß er den fraglichen Tractat später, als unter Claudius schrieb. Für diese Annahme sprechen zwar keine sicheren Beweise, aber doch eine wohlbegründete Vermuthung. Philo war nämlich ein sehr schreibseliger Mann, und besaß eine gute Gabe Schriftstellereitelkeit. Dieß wird ein jeder, der seine Schriften gelesen hat, zugeben. Wie sollte er nun, bei diesen Eigenschaften, mit der Beschreibung seiner römischen Gesandtschaft, wo er, ein Jude aus der Provinz, mit dem Herrn der Welt unterhandelte, lange an sich gehalten haben?

Ließe sich indeß etwas sicheres über den Tod des P. Petronius finden, der, nach Philo und Josephus Ant. XVIII. 8, als Statthalter in Syrien, sich mit löblicher Milde

gegen die Juden betrug, so wäre die Zeit, innerhalb welcher Philo die Schrift de legatione geschrieben haben muß, bald ausgemacht; denn Philo führt ihn, pag. 582., oben, offenbar noch als lebend auf: ἔστι γὰρ καὶ τὴν φύσιν ἐυμενὴς καὶ ἤμερος, sagt er von ihm. Aber ich habe weder bei Dio Cassius, noch Suetonius, noch Plutarch, noch einem der Späteren Nachrichten über den Tod dieses Mannes gefunden.

Nehmen wir nun nach einer gewiß billigen Wahrscheinlichkeitsrechnung an, Philo habe das fragliche Werk etwa im zehnten Jahre des Claudius, also fünfzig nach Christus, geschrieben, so fällt seine Geburt, da er damals als ein Siebziger betrachtet werden muß, in das Jahr 20 vor Christus, mit welcher Bestimmung auch eine jüdische Angabe in dem Buche Schalscheleth Hakkabbala in Bartolocci's bibliotheca rabbinica, abgedruckt bei Mang. I, am Ende der alten Zeugnisse über Philo, ziemlich genau übereinstimmt: centesimo ferme anno ante destructionem templi fuit Judaeus quidam sapiens magnus, in Judaicis et philosophicis admirabilis, appellatur vero Philo Judaeus, ex habitatoribus Alexandriae Aegypti u. s. w. Denn auch nach unserer Berechnung wurde Philo 90 Jahre und drüber vor Zerstörung des Tempels geboren.

Mangey in seiner Vorrede will noch eine andere Angabe zur Bestimmung der Geburt Philo's benützen, nämlich die schon angeführte Stelle aus der Schrift quod omnis probus liber Mang. II. 464: ὥςπερ φασὶν οὐ πρὸ πολλοῦ τοὺς Ἰουδίους. Er sagt, die Worte: οὐ πρὸ πολλοῦ beweisen, daß Philo die fragliche Begebenheit selbst erlebt habe.

Allein Jedermann sieht, daß der Ausdruck recht gut von einem Vorfalle gebraucht werden kann, der schon 40 und 50 Jahre alt ist, zumal von einem Manne, der sich einen großen Theil seines Lebens, mit Geschichten, wie die mosaischen, beschäftigt hatte, die 1000 und mehr Jahre alt waren.

Außerdem waren Aufopferungen der Art, wie die der Xanthier für Julius Cäsar, damals selten geworden. Jene war die letzte seit Menschengedenken, die anderen viel älter, wie die der Bürger von Numantia, Sagunt, oder die That der Phokäer. So war sie die neueste, und es konnte auch, wegen der Seltenheit, der Ausdruck: οὐ πρὸ πολλοῦ, gebraucht werden, wie etwa bei uns der Satz: es ist noch nicht lange, daß es geregnet hat, erst 40 Tage, lächerlich klänge, wo dagegen ein Aegyptier recht gut sagen kann, es ist noch nicht lange, daß Regen fiel, es sind erst 5 Jahre.

Folglich ist diese Stelle zur genauren Zeitbestimmung nicht brauchbar; wir haben sie aber auch nicht nöthig, da die obige Rechnung genügt.

Allein Philo ist uns nicht sowohl als Mensch, denn als Schriftsteller wichtig. Die Frage über seine Zeit muß daher richtiger dahin bestimmt werden, in welchen Jahren unserer Zeitrechnung er seine wichtigsten Schriften verfaßt habe. So gestellt, können wir unsere Aufgabe zum Glücke viel befriedigender lösen. Diejenigen unter seinen Schriften, die für unsern Zweck, d. h. als dogmatische Urkunden, die meiste Beachtung verdienen, sind die allegorischen und historisirenden. Nun habe ich oben zur Genüge bewiesen, daß diese früher sind als jene, und daß die letzte und späteste der übrig gebliebenen allegorischen Abhandlungen, aller Wahrscheinlichkeit nach, das zweite Buch von den Träumen ist. Die Gründe, für diese Annahme habe ich oben angegeben. Da die Sache von großer Wichtigkeit ist, so will ich sie hier noch durch einen neuen verstärken. Es gibt kein Werk Philo's, das den zwei Büchern de somniis so ähnlich wäre, als ein verlorner Tractat de testamentis in zwei Büchern, auf den er in der Schrift de nominum mutatione Pf. IV. 344, zu oberst, verweist. Er hatte in dieser Stelle zuvor von dem Bunde Gottes mit Abraham, cfr. Genes. XVII. 2. gesprochen, und

beruft ſich ſofort auf eine frühere Schrift über dieſen Gegenſtand mit den Worten: *Τὸν δὲ περὶ διαθηκῶν σύμπαντα λόγον, ἐν δυσὶν ἀναγέγραφα συντάξεσι, καὶ ὑπὲρ τοῦ μὴ παλινῳδεῖν, ἐκὼν ὑπερβαίνω, καὶ ἅμα μὴ βουλόμενος ἀπαρτᾶν τὸ συμφυὲς τῆς πραγματειας.* Der Ausdruck: *τὸν σύμπαντα λόγον* beweist hinlänglich, daß er in dem angeführten Tractate den Gegenſtand nicht nur von einer Seite beleuchtet, d. h., daß er die verſchiedenen Stellen, wo von einem Bunde mit Gott die Rede iſt, erklärt hatte, denn ſonſt könnte er auch nicht am genannten Orte auf ihn verweiſen. Folglich unterſcheidet ſich dieſe Schrift darin von den anderen derſelben Klaſſe, daß ſie ihren Gegenſtand nicht aus einer Stelle der Geneſis, ſondern aus verſchiedenen, da und dort zerſtreuten, herausholt, ganz wie die Bücher von den Träumen, und die Aehnlichkeit zwiſchen beiderlei Schriften iſt am Tage. Nun können ferner die zwei Bücher de testamentis urſprünglich nicht wohl an einem andern Punkte der allegoriſchen Schriften von Philo eingereiht worden ſeyn, als zur Geſchichte Noah's und der Sündfluth, wo, wie wir gezeigt haben, eine große Lücke iſt, und eine Menge Tractate ausgefallen ſeyn müſſen; denn bis zu dieſem Punkte der Urgeſchichte, cap. VI. 12., hängt der philoniſche Commentar wohl zuſammen; nachher vom cap. IX. 20. auch wieder, gerade aber in dieſe Lücke fällt die erſte und doppelte Erwähnung eines Bundes, den Gott mit Noah ſchließt, nämlich cap. VI. 18. und IX. 9. u. flg. Demnach dürfen wir gar nicht zweifeln, daß die fragliche Schrift urſprünglich dieſe Stelle eingenommen habe. Dann haben wir aber ein Beiſpiel, daß Philo auch ſolche allgemeinere Abhandlungen, wie die de testamentis und de somniis, nur da in ſeinem Commentar einreihte, wo die Reihe des Urtextes es mit ſich brachte. Dieſe Regel darf gewiß auch auf die Bücher de somniis angewandt werden. Wir haben daher zu unterſuchen, durch welche Stelle

des Urtextes unſer Verfaſſer zu dem Tractate de somniis veranlaßt werden konnte. Zwar haben wir das erſte Buch dieſer Abhandlungen verloren, aber der Anfang des zweiten hilft uns auf die Spur, cfr. Pf. V. 2., Mang. I. 620. Es beginnt mit den Worten: ἡ μὲν οὖν πρὸ ταύτης γραφὴ περιεῖχε τοὺς κατὰ τὸ πρῶτον εἶδος ταττομένους τῶν ὀνείρων θεοπέμπτων, ἐφ' οὗ τὸ θεῖον ἐλέγομεν κατὰ τὴν ἰδιαν ὑποβολὴν τὰς ἐν τοῖς ὕπνοις ἐπιπέμπειν φαντασίας. Alſo behandelte das erſte Buch ſolche Träume, die Gott der Seele durch eigene Wirkſamkeit und unmittelbar zuſendet. Es frägt ſich nun, was iſt der erſte bedeutſame Traum in der Geneſis, der unſern Verfaſſer zu der fraglichen Abhandlung veranlaſſen konnte.

Ohne Zweifel iſt dieß der Traum Abimelech's, Genesis XX. 3. Denn er iſt zugleich der erſte von allen, die in der Bibel erwähnt werden, und gerade von der Art, daß er unter den Begriff. fällt, den Philo für das erſte Buch aufgeſtellt hat. Es iſt alſo in hohem Grade wahrſcheinlich, daß die genannte Stelle (Genesis XX. 3.) unſern Verfaſſer zur Abfaſſung der Bücher von den Träumen beſtimmte. Da er nun nach den obigen Gründen immer der Reihenfolge des Textes treu blieb, ſo folgt, daß die Bücher von den Träumen die letzten der allegoriſchen Klaſſe ſind, was wir oben noch klarer zu beweiſen verſprochen hatten. Denn alle übrigen allegoriſchen Schriften behandeln Texte aus früheren Capiteln. Nun ſind wir dem eigentlichen Ziele unſeres Beweiſes um vieles näher gekommen. Denn eben in einem der Bücher von den Träumen, das von den übrig gebliebenen das zweite, urſprünglich das fünfte war, findet ſich jene merkwürdige Zeitbeſtimmung, auf die wir oben ſchon verwieſen haben, cfr. Pf. V. 160. Philo erzählt hier, er habe geſtern oder ehegeſtern einen Statthalter Aegyptens geſprochen, der auf die empörendſte Weiſe die Juden zur Verletzung ihrer reli-

giösen Gebräuche zwingen wollte. „Wenn eben ein feindliches Heer über euch hereinbräche, habe er zu den verſammelten Vorſtehern derſelben geſprochen, oder eine Ueberſchwemmung, oder furchtbare Wetter, Erdbeben und andere Naturerſchütterungen dieſer Art, würdet ihr dann auch euren Sabbat in gewohntem Nichtsthun feiern? Gewiß nicht! ihr würdet alle jene Grillen fahren laſſen, und für eure, eurer Weiber und Kinder Rettung und für Sicherung eures Vermögens mit großer Emſigkeit ſorgen. Nun höret, was ich euch ſage. Ich bin für euch, Krieg, Ueberſchwemmung, Peſt, Erdbeben und Alles der Art, ich bin für euch, mit einem Worte, das böſe Verhängniß, und werde euch zwingen, nach meinem Willen zu handeln, und jene Gebräuche hintanzuſetzen.“

Jeder, der die Schrift contra Flaccum geleſen hat, wird eingeſtehen, daß dieſer ἀνὴρ ἡγεμονικὸς τῆς Αἰγύπτου nur Flaccus ſeyn konnte, denn alle Merkmale weiſen auf ſeine Perſon hin. Selbſt äußere Gründe laſſen ſich für die Identität beider anführen. Nach dem Tode des Caligula erließ nämlich Claudius ein Decret zu Gunſten der Juden (cfr. Josephus XIX. 5.), das in Kraft blieb bis zum Ende der Regierung des Nero. Folglich muß die empörende Handlung, deren Philo in der genannten Stelle gedenkt, nothwendig in die Zeit des Cajus gefallen ſeyn, denn ohne kaiſerliche Beſtätigung, oder ohne die Erwartung der Strafloſigkeit, von Seiten deſſelben, konnte kein Statthalter eine ſolche Grauſamkeit wagen. Es iſt alſo über allen Zweifel erhaben, daß Philo in der angeführten Stelle den Prätor Flaccus meint. Da nun dieſer noch im erſten Jahre des Cajus in Ungnade fiel und ſeine Präfectur verlor, da ferner die Worte χθὲς δὲ οὐ πρώην durchaus auf eine nahe Zeit, alſo entweder auf daſſelbe Jahr oder den Anfang des nächſten bezogen werden müſſen, ſo folgt erſtlich, daß das zweite Buch von den Träumen im Jahre 37 oder 38 nach Chriſtus abgefaßt wurde,

und zweitens, daß alle andere allegorischen und historisirenden Bücher unseres Verfassers früher geschrieben sind.

Fassen wir nun das bisher gesagte zusammen, so ergibt sich folgendes Resultat. Die Blüthezeit Philo's fällt in die Zeit der Geburt Jesu, bis zum Jahre 40 — 50 nach Christus. Früher kann er nicht geschrieben haben, weil er dann vor dem zwanzigsten Jahre angefangen hätte, eine Annahme, welcher sowohl die Sitte der Alten, als die Eigenthümlichkeit seiner Schriften widerspricht, die alle große Gelehrsamkeit beurkunden. Später, als aus dem Jahre 38, haben wir keine, in dogmatischer Beziehung, wichtige Schrift von ihm. Seine Werke der genannten Art fallen folglich sämmtlich in eine Zeit, wo das Christenthum in Alexandrien gar nicht bekannt war, wo weder die Briefe noch die Evangelien existirten. Seine dogmatischen Ansichten sind also völlig unabhängig von der Lehre des Evangeliums; denn wenn wir auch nicht bestimmen könnten, in welchem Zeitverhältnisse seine andern Schriften zu den Büchern von den Träumen stehen, so würden diese allein für den Beweis genügen, daß seine Religionslehre aus einer ganz andern Quelle, als das Christenthum, geschöpft ist, da gerade die genannten zwei Schriften seine eigenthümlichsten Ansichten enthalten.

Philo lebte endlich zu einer Zeit, wo der jüdische Cultus noch in voller Herrlichkeit blühte, und der Tempel zu Jerusalem in göttlichen Ehren stand, wie aus verschiedenen Stellen seiner Schriften hervorgeht. cfr. de Monarchia II. Mang. II. 223. gegen oben: *μυρίοι γὰρ ἀπὸ μυρίων ὅσων πόλεων οἱ μὲν διὰ γῆς, οἱ δὲ διὰ θαλάττης ἐξ ἀνατολῆς καὶ δύσεως καὶ ἄρκτου καὶ μεσημβρίας, καθ' ἑκάστην ἑορτὴν εἰς τὸ ἱερὸν καταίρουσιν, οἷά τινα κοινὸν ὑπόδρομον καὶ καταγωγὴν ἀσφαλῆ πολυπράγμονος καὶ ταραχωδεστάτου βίου, ζητοῦντες· εὐδίαν εὑρεῖν καὶ φροντίδων ἀνεθέντες, αἷς ἐκ πρώτης ἡλικίας καταζεύγνυνται καὶ πιέζονται, βραχύν τινα*

gegen oben, Mang. I. 675. zu oberſt: χθὲς δὲ οὐ πρώην ἄνδρα τινὰ οἶδα τῶν ἡγεμονικῶν, ὃς τὴν προστασίαν καὶ ἐπιμέλειαν εἶχεν Αἰγύπτου. Dieſer Mann kann nach der folgenden Erzählung, verglichen mit der Schrift contra Flaccum, kein anderer ſeyn, als eben der Prätor Flaccus. Folglich iſt das Buch de somniis von einem Zeitgenoſſen deſſelben, ferner von einem Juden und Vorſteher der Juden, (denn als beides erſcheint er in beiderlei Schriften,) endlich von einem helleniſch-gebildeten Juden geſchrieben; alles dieß weist neben dem gleichen Tone, der gleichen Art von Beredtſamkeit auf den Verfaſſer der Schrift de legatione und contra Flaccum hin. Da aber ferner das zweite Buch de somniis mit den übrigen allegoriſchen Schriften ein Ganzes bildet, und nothwendig einen Verfaſſer haben muß, ſo iſt die Aechtheit dieſer Klaſſe bewieſen.

Nicht anders verhält es ſich mit den hiſtoriſirenden Schriften. Denn da das Buch de mundi opificio, welches den Anfang der enggeſchloſſenen und unzertrennlichen Reihe der letztern Klaſſe bildet, von dem Tractate legis allegoriarum primus vorausgeſetzt wird, und nothwendig einen Verfaſſer mit dieſem haben muß, ſo gilt dieß auch für die ganze Reihe der hiſtoriſirenden Werke.

So bleibt nur noch die vierte Klaſſe übrig, nämlich die der philoſophiſchen und philoſophiſch-hiſtoriſchen Schriften, quod omnis probus liber, de vita contemplativa und de mundi incorruptibilitate. Von den beiden erſteren bezieht ſich die zweite auf die vorhergehende. Die Einerleiheit des Verfaſſers iſt alſo am Tage. Nun findet ſich in der Schrift quod omnis probus liber eine Stelle, welche wenigſtens ſoviel beweist, daß der Verfaſſer um die Zeit Jeſu Chriſti lebte, ſiehe Mang. II. 464. oben: καὶ δήμους ὅλους ἀκούομεν ὑπὲρ ἐλευθερίας ἅμα καὶ πίστεως τῆς πρὸς ἀποθανόντας εὐεργέτας, αὐθαίρετον παντελεθρίαν ὑποστάντας, ὥςπερ

φασὶν οὐ πρὸ πολλοῦ Ξανθίους. Dieſe Aufopferung fällt, nach Dio Cassius Liber XVII. und Appianus de bellis civilibus Liber IV., in's Jahr der Stadt 712, nach Ermordung Cäſar's im erſten. Wenn wir nun dem Ausdrucke: οὐ πρὸ πολλοῦ auch eine Ausdehnung von 50 Jahren geben, ſo paßt dieſe Zeitbeſtimmung trefflich auf unſern Verfaſſer. Ferner geht aus der Schrift de vita contemplativa hervor, daß ihr Verfaſſer ein Jude, und zwar ein Alexandriner war, denn ſonſt würde er die, um Alexandrien wohnenden Therapeuten, nicht ſo genau kennen, und zweitens, daß er der myſtiſchen allegoriſchen Pharthei unter denſelben zugethan war, denn ſonſt würde er jene nicht ſo ſehr preiſen. Alſo zeigt ſich auch hier eine große innere Wahrſcheinlichkeit der Identität mit dem Verfaſſer der übrigen Schriften. Nur über die Aechtheit des Buchs de mundi incorruptibilitate läßt ſich kein innerer Beweis führen, höchſtens ſoviel ſagen, daß der Verfaſſer deſſelben ein Jude war, was aus ſeiner hohen Verehrung für Moſes erhellt, und endlich ein helleniſch gebildeter Jude, wie aus der ganzen Schrift hervorgeht. Wäre auch je eine der Philo zugeſchriebenen Arbeiten unächt, ſo möchte es dieſe ſeyn.

Zu dieſen höchſt wichtigen inneren Beweiſen kommt ein Schwarm von äußeren Zeugniſſen, die man, theils in den Noten zu dem Anfange jeder Schrift, theils in dem vorgedruckten Verzeichniſſe der Ausſagen alter Schriftſteller über Philo, bei Mangey, findet. Die älteſten und angeſehenſten Kirchenväter: Clemens, Origenes, Euſebius, Epiphanius, Hieronymus, außerdem Suidas, Photius und Andere, ſind darunter.

Drittes Capitel.

Die Zeit Philo's.

Der einzige feſte Punkt für die muthmaßliche Beſtimmung der Zeit ſeiner Geburt iſt die bereits mehrfach ange-

führte Stelle aus der Schrift de legatione ad Cajum, Mang. II. 572. unten. Er erzählt hier, Cajus habe sie, kurz nach ihrer Ankunft, mit erheuchelter Freundlichkeit gegrüßt, als sie ihm zuerst vorgestellt wurden; und über diese Gunstbezeugung, sey ihnen von den Umstehenden Glück gewünscht worden. Allein ich, fährt Philo fort: ἐγὼ δὲ φρονεῖν τι δοκῶν περισσότερον καὶ δι' ἡλικίαν καὶ τὴν ἄλλην παιδείαν, ἐυλαβέστερος ἦμην ἐφ' οἷς ἔχαιρον οἱ ἄλλοι.

Wenn wir auch annehmen, daß Philo die Worte „δι' ἡλικίαν" nur aus Bescheidenheit beigesetzt, und im Herzen den Nachdruck auf das Wort „διὰ τὴν ἄλλην παιδείαν," gelegt habe, so muß er doch immerhin der älteste von den andern gewesen seyn; denn wenn man sich nur mit Vieren, (es waren im Ganzen fünf Gesandte) vergleicht, kann man nicht wohl einen Gesichtspunkt herausheben, der bei dem leichtesten Ueberblicke jedem, der von der Sache wußte, falsch erscheinen mußte. Vergleicht sich dagegen Jemand mit einer größern Zahl, die nicht so leicht überschaut werden kann, so mag er immer mit Recht sagen, daß er durch sein Alter einen Vorrang vor den andern habe, wenn auch mehrere ältere da sind, sobald nur die entschiedene Mehrzahl junger ist. Nun ist freilich der Ausdruck ἡλικία vieldeutig und unbestimmt; allein man muß bedenken, daß es sich von einer Gesandtschaft der schwierigsten Art handelt, wo kein kühnes Auftreten, sondern die größte Behutsamkeit erforderlich war. Zu einem solchen Geschäfte braucht man überall, besonders aber im Alterthume, nicht junge, sondern alte gestandene Leute. Wenn nun Philo der älteste unter diesen war, so muß er im Winter 39 oder im Anfange 40, in welche Zeit, wie wir gezeigt haben, die Gesandtschaft fällt, ein schönes Alter gehabt haben, und es wird wohl nicht zuviel seyn, wenn wir ihn 60 Jahre beilegen.

Könnte man das Jahr bestimmen, in welchem Philo die Schrift de legatione ad Cajum schrieb, so wäre die Frage

über sein Alter leicht zu beantworten. Er beginnt diesen Tractat mit den Worten: ἄχρι τινος ἡμεῖς οἱ γέροντες ἔτι παῖδες ἐσμεν τὰ μὲν σώματα χρόνου μήκει πόλιοι, τὰς δὲ ψυχὰς ὑπ' ἀναισθησίας κομιδῇ νήπιοι. Diese Beschreibung paßt nur auf ein hohes Alter. Im tractatus Mischnicus Pirke avoth. cap. V. wird gelehrt, daß bei den Juden ein Siebziger Greis genannt werde. Mit dieser Bestimmung würde der Beisatz πόλιοι trefflich übereinstimmen. Allein jene Worte gelten von der unbekannten Zeit, wo er den Tractat schrieb, und nicht von dem Jahre der Gesandtschaft, wie Mangey anzunehmen scheint. Daß er letzteren erst unter Claudius verfaßte, geht theils aus den starken Schmähungen hervor, die er sich gegen Cajus erlaubt, und die er zu den Lebzeiten dieses Kaisers nimmermehr in einer Schrift gewagt hätte, die, wie der Augenschein zeigt, für ein gemischtes Publikum, namentlich für hellenische Leser, bestimmt war. Dieß ist allein schon hinreichender Beweis, daß Cajus, damals als er die fragliche Schrift schrieb, nicht mehr lebte. Allein er führt außerdem pag. 576, Mitte, den Nachfolger des Caligula mit dem Namen und der Würde des Cäsar auf.

Jedenfalls glaube ich nicht, daß er den fraglichen Tractat später, als unter Claudius schrieb. Für diese Annahme sprechen zwar keine sicheren Beweise, aber doch eine wohlbegründete Vermuthung. Philo war nämlich ein sehr schreibseliger Mann, und besaß eine gute Gabe Schriftstellereitelkeit. Dieß wird ein jeder, der seine Schriften gelesen hat, zugeben. Wie sollte er nun, bei diesen Eigenschaften, mit der Beschreibung seiner römischen Gesandtschaft, wo er, ein Jude aus der Provinz, mit dem Herrn der Welt unterhandelte, lange an sich gehalten haben?

Ließe sich indeß etwas sicheres über den Tod des P. Petronius finden, der, nach Philo und Josephus Ant. XVIII. 8, als Statthalter in Syrien, sich mit löblicher Milde

gegen die Juden betrug, so wäre die Zeit, innerhalb welcher Philo die Schrift de legatione geschrieben haben muß, bald ausgemacht; denn Philo führt ihn, pag. 582., oben, offenbar noch als lebend auf: ἔστι γὰρ καὶ τὴν φύσιν ἐυμενὴς καὶ ἥμερος, sagt er von ihm. Aber ich habe weder bei Dio Cassius, noch Suetonius, noch Plutarch, noch einem der Späteren Nachrichten über den Tod dieses Mannes gefunden.

Nehmen wir nun nach einer gewiß billigen Wahrscheinlichkeitsrechnung an, Philo habe das fragliche Werk etwa im zehnten Jahre des Claudius, also fünfzig nach Christus, geschrieben, so fällt seine Geburt, da er damals als ein Siebziger betrachtet werden muß, in das Jahr 20 vor Christus, mit welcher Bestimmung auch eine jüdische Angabe in dem Buche Schalscheleth Hakkabbala in Bartolocci's bibliotheca rabbinica, abgedruckt bei Mang. I, am Ende der alten Zeugnisse über Philo, ziemlich genau übereinstimmt: centesimo ferme anno ante destructionem templi fuit Judaeus quidam sapiens magnus, in Judaicis et philosophicis admirabilis, appellatur vero Philo Judaeus, ex habitatoribus Alexandriae Aegypti u. s. w. Denn auch nach unserer Berechnung wurde Philo 90 Jahre und drüber vor Zerstörung des Tempels geboren.

Mangey in seiner Vorrede will noch eine andere Angabe zur Bestimmung der Geburt Philo's benützen, nämlich die schon angeführte Stelle aus der Schrift quod omnis probus liber Mang. II. 464: ὥςπερ φασὶν οὐ πρὸ πολλοῦ τοὺς Ξανθίους. Er sagt, die Worte: οὐ πρὸ πολλοῦ beweisen, daß Philo die fragliche Begebenheit selbst erlebt habe.

Allein Jedermann sieht, daß der Ausdruck recht gut von einem Vorfalle gebraucht werden kann, der schon 40 und 50 Jahre alt ist, zumal von einem Manne, der sich einen großen Theil seines Lebens, mit Geschichten, wie die mosaischen, beschäftigt hatte, die 1000 und mehr Jahre alt waren.

Außerdem waren Aufopferungen der Art, wie die der Xanthier für Julius Cäsar, damals selten geworden. Jene war die letzte seit Menschengedenken, die anderen viel älter, wie die der Bürger von Numantia, Sagunt, oder die That der Phokäer. So war sie die neueste, und es konnte auch, wegen der Seltenheit, der Ausdruck: οὐ πρὸ πολλοῦ, gebraucht werden, wie etwa bei uns der Satz: es ist noch nicht lange, daß es geregnet hat, erst 40 Tage, lächerlich klänge, wo dagegen ein Aegyptier recht gut sagen kann, es ist noch nicht lange, daß Regen fiel, es sind erst 5 Jahre.

Folglich ist diese Stelle zur genauren Zeitbestimmung nicht brauchbar; wir haben sie aber auch nicht nöthig, da die obige Rechnung genügt.

Allein Philo ist uns nicht sowohl als Mensch, denn als Schriftsteller wichtig. Die Frage über seine Zeit muß daher richtiger dahin bestimmt werden, in welchen Jahren unserer Zeitrechnung er seine wichtigsten Schriften verfaßt habe. So gestellt, können wir unsere Aufgabe zum Glücke viel befriedigender lösen. Diejenigen unter seinen Schriften, die für unsern Zweck, d. h. als dogmatische Urkunden, die meiste Beachtung verdienen, sind die allegorischen und historisirenden. Nun habe ich oben zur Genüge bewiesen, daß diese früher sind als jene, und daß die letzte und späteste der übrig gebliebenen allegorischen Abhandlungen, aller Wahrscheinlichkeit nach, das zweite Buch von den Träumen ist. Die Gründe, für diese Annahme habe ich oben angegeben. Da die Sache von großer Wichtigkeit ist, so will ich sie hier noch durch einen neuen verstärken. Es gibt kein Werk Philo's, das den zwei Büchern de somniis so ähnlich wäre, als ein verlorner Tractat de testamentis in zwei Büchern, auf den er in der Schrift de nominum mutatione Pf. IV. 344, zu oberst, verweist. Er hatte in dieser Stelle zuvor von dem Bunde Gottes mit Abraham, cfr. Genes. XVII. 2. gesprochen, und

beruft ſich ſofort auf eine frühere Schrift über dieſen Gegenſtand mit den Worten: *Τὸν δὲ περὶ διαθηκῶν σύμπαντα λόγον, ἐν δυσὶν ἀναγέγραφα συντάξεσι, καὶ ὑπὲρ τοῦ μὴ παλινῳδεῖν, ἐκὼν ὑπερβαίνω, καὶ ἅμα μὴ βουλόμενος ἀπαρτᾶν τὸ συμφυὲς τῆς πραγματείας.* Der Ausdruck: *τὸν σύμπαντα λόγον* beweist hinlänglich, daß er in dem angeführten Tractate den Gegenſtand nicht nur von einer Seite beleuchtet, d. h., daß er die verſchiedenen Stellen, wo von einem Bunde mit Gott die Rede iſt, erklärt hatte, denn ſonſt könnte er auch nicht am genannten Orte auf ihn verweiſen. Folglich unterſcheidet ſich dieſe Schrift darin von den anderen derſelben Klaſſe, daß ſie ihren Gegenſtand nicht aus einer Stelle der Geneſis, ſondern aus verſchiedenen, da und dort zerſtreuten, herausholt, ganz wie die Bücher von den Träumen, und die Aehnlichkeit zwiſchen beiderlei Schriften iſt am Tage. Nun können ferner die zwei Bücher de testamentis urſprünglich nicht wohl an einem andern Punkte der allegoriſchen Schriften von Philo eingereiht worden ſeyn, als zur Geſchichte Noah's und der Sündfluth, wo, wie wir gezeigt haben, eine große Lücke iſt, und eine Menge Tractate ausgefallen ſeyn müſſen; denn bis zu dieſem Punkte der Urgeſchichte, cap. VI. 12., hängt der philoniſche Commentar wohl zuſammen; nachher vom cap. IX. 20. auch wieder, gerade aber in dieſe Lücke fällt die erſte und doppelte Erwähnung eines Bundes, den Gott mit Noah ſchließt, nämlich cap. VI. 18. und IX. 9. u. flg. Demnach dürfen wir gar nicht zweifeln, daß die fragliche Schrift urſprünglich dieſe Stelle eingenommen habe. Dann haben wir aber ein Beiſpiel, daß Philo auch ſolche allgemeinere Abhandlungen, wie die de testamentis und de somniis, nur da in ſeinem Commentar einreihte, wo die Reihe des Urtextes es mit ſich brachte. Dieſe Regel darf gewiß auch auf die Bücher de somniis angewandt werden. Wir haben daher zu unterſuchen, durch welche Stelle

des Urtextes unſer Verfaſſer zu dem Tractate de somniis veranlaßt werden konnte. Zwar haben wir das erſte Buch dieſer Abhandlungen verloren, aber der Anfang des zweiten hilft uns auf die Spur, cfr. Pf. V. 2., Mang. I. 620. Es beginnt mit den Worten: *ἡ μὲν οὖν πρὸ ταύτης γραφὴ περιεῖχε τοὺς κατὰ τὸ πρῶτον εἶδος τεττομένους τῶν ὀνείρων θεοπέμπτων, ἐφ' οὗ τὸ θεῖον ἐλέγομεν κατὰ τὴν ἰδίαν ὑποβολὴν τὰς ἐν τοῖς ὕπνοις ἐπιπέμπειν φαντασίας.* Alſo behandelte das erſte Buch ſolche Träume, die Gott der Seele durch eigene Wirkſamkeit und unmittelbar zuſendet. Es frägt ſich nun, was iſt der erſte bedeutſame Traum in der Geneſis, der unſern Verfaſſer zu der fraglichen Abhandlung veranlaſſen konnte.

Ohne Zweifel iſt dieß der Traum Abimelech's, Genesis XX. 3. Denn er iſt zugleich der erſte von allen, die in der Bibel erwähnt werden, und gerade von der Art, daß er unter den Begriff fällt, den Philo für das erſte Buch aufgeſtellt hat. Es iſt alſo in hohem Grade wahrſcheinlich, daß die genannte Stelle (Genesis XX. 3.) unſern Verfaſſer zur Abfaſſung der Bücher von den Träumen beſtimmte. Da er nun nach den obigen Gründen immer der Reihenfolge des Textes treu blieb, ſo folgt, daß die Bücher von den Träumen die letzten der allegoriſchen Klaſſe ſind, was wir oben noch klarer zu beweiſen verſprochen hatten. Denn alle übrigen allegoriſchen Schriften behandeln Texte aus früheren Capiteln. Nun ſind wir dem eigentlichen Ziele unſeres Beweiſes um vieles näher gekommen. Denn eben in einem der Bücher von den Träumen, das von den übrig gebliebenen das zweite, urſprünglich das fünfte war, findet ſich jene merkwürdige Zeitbeſtimmung, auf die wir oben ſchon verwieſen haben, cfr. Pf. V. 160. Philo erzählt hier, er habe geſtern oder ehegeſtern einen Statthalter Aegyptens geſprochen, der auf die empörendſte Weiſe die Juden zur Verletzung ihrer reli-

giösen Gebräuche zwingen wollte. „Wenn eben ein feindliches Heer über euch hereinbräche, habe er zu den versammelten Vorstehern derselben gesprochen, oder eine Ueberschwemmung, oder furchtbare Wetter, Erdbeben und andere Naturerschütterungen dieser Art, würdet ihr dann auch euren Sabbat in gewohntem Nichtsthun feiern? Gewiß nicht! ihr würdet alle jene Grillen fahren lassen, und für eure, eurer Weiber und Kinder Rettung und für Sicherung eures Vermögens mit großer Emsigkeit sorgen. Nun höret, was ich euch sage. Ich bin für euch, Krieg, Ueberschwemmung, Pest, Erdbeben und Alles der Art, ich bin für euch, mit einem Worte, das böse Verhängniß, und werde euch zwingen, nach meinem Willen zu handeln, und jene Gebräuche hintanzusetzen.“

Jeder, der die Schrift contra Flaccum gelesen hat, wird eingestehen, daß dieser ἀνὴρ ἡγεμονικὸς τῆς Αἰγύπτου nur Flaccus seyn konnte, denn alle Merkmale weisen auf seine Person hin. Selbst äußere Gründe lassen sich für die Identität beider anführen. Nach dem Tode des Caligula erließ nämlich Claudius ein Decret zu Gunsten der Juden (cfr. Josephus XIX. 5.), das in Kraft blieb bis zum Ende der Regierung des Nero. Folglich muß die empörende Handlung, deren Philo in der genannten Stelle gedenkt, nothwendig in die Zeit des Cajus gefallen seyn, denn ohne kaiserliche Bestätigung, oder ohne die Erwartung der Straflosigkeit, von Seiten desselben, konnte kein Statthalter eine solche Grausamkeit wagen. Es ist also über allen Zweifel erhaben, daß Philo in der angeführten Stelle den Prätor Flaccus meint. Da nun dieser noch im ersten Jahre des Cajus in Ungnade fiel und seine Präfectur verlor, da ferner die Worte χθὲς δὲ οὐ πρώην durchaus auf eine nahe Zeit, also entweder auf dasselbe Jahr oder den Anfang des nächsten bezogen werden müssen, so folgt erstlich, daß das zweite Buch von den Träumen im Jahre 37 oder 38 nach Christus abgefaßt wurde,

und zweitens, daß alle andere allegorischen und historisirenden Bücher unseres Verfassers früher geschrieben sind.

Fassen wir nun das bisher gesagte zusammen, so ergibt sich folgendes Resultat. Die Blüthezeit Philo's fällt in die Zeit der Geburt Jesu, bis zum Jahre 40 — 50 nach Christus. Früher kann er nicht geschrieben haben, weil er dann vor dem zwanzigsten Jahre angefangen hätte, eine Annahme, welcher sowohl die Sitte der Alten, als die Eigenthümlichkeit seiner Schriften widerspricht, die alle große Gelehrsamkeit beurkunden. Später, als aus dem Jahre 38, haben wir keine, in dogmatischer Beziehung, wichtige Schrift von ihm. Seine Werke der genannten Art fallen folglich sämmtlich in eine Zeit, wo das Christenthum in Alexandrien gar nicht bekannt war, wo weder die Briefe noch die Evangelien existirten. Seine dogmatischen Ansichten sind also völlig unabhängig von der Lehre des Evangeliums; denn wenn wir auch nicht bestimmen könnten, in welchem Zeitverhältnisse seine andern Schriften zu den Büchern von den Träumen stehen, so würden diese allein für den Beweis genügen, daß seine Religionslehre aus einer ganz andern Quelle, als das Christenthum, geschöpft ist, da gerade die genannten zwei Schriften seine eigenthümlichsten Ansichten enthalten.

Philo lebte endlich zu einer Zeit, wo der jüdische Cultus noch in voller Herrlichkeit blühte, und der Tempel zu Jerusalem in göttlichen Ehren stand, wie aus verschiedenen Stellen seiner Schriften hervorgeht. cfr. de Monarchia II. Mang. II. 223. gegen oben: *μυρίοι γὰρ ἀπὸ μυρίων ὅσων πόλεων οἱ μὲν διὰ γῆς, οἱ δὲ διὰ θαλάττης ἐξ ἀνατολῆς καὶ δύσεως καὶ ἄρκτου καὶ μεσημβρίας, καθ' ἑκάστην ἑορτὴν εἰς τὸ ἱερὸν καταίρουσιν, οἷά τινα κοινὸν ὑπόδρομον καὶ καταγωγὴν ἀσφαλῆ πολυπράγμονος καὶ ταραχωδεστάτου βίου, ζητοῦντες· εὐδίαν εὑρεῖν καὶ φροντίδων ἀνεθέντες, αἷς ἐκ πρώτης ἡλικίας καταζεύγνυνται καὶ πιέζονται, βραχύν τινα*

διαπνεύσαντες χρόνον ἐν ἱλαραῖς διάγειν εὐθυμίαις, ἐλπίδων τε χρηστῶν γεμισθέντες σχολάζουσι τὴν ἀναγκαιοτάτην σχολὴν, ὁσιότητι καὶ τιμῇ θεοῦ φιλίαν καὶ πρὸς τοὺς τέως ἀγνοουμένους συντιθέμενοι, καὶ κρᾶσιν ἠθῶν ἐπὶ θυσιῶν καὶ σπονδῶν εἰς βεβαιοτάτην πίστιν ὁμοιοίας ποιούμενοι. Noch in der letzten ſeiner Schriften, in der de legatione, Mang. II. 569, weiſſagt er dem Tempel ewige Dauer. Er ſpricht nämlich von Opfern, die dort dargebracht werden und ewig dargebracht werden ſollen: ἀὶ μέχρι τοῦ νῦν ἐπιτελοῦνται καὶ εἰς ὅπαν ἐπιτελεσθήσονται. So wenig ahnete er das furchtbare Verhängniß, das der heiligen Stadt bevorſtand.

Mancher wird ſich nun freilich wundern, wenn er, in den folgenden Capiteln, den Juden Philo Sätze ausſprechen hört, die er früher, als ausſchließliches Eigenthum der Offenbarung und des Evangeliums, zu betrachten gewohnt war; aber das letzte Capitel dieſes Buches wird alle Räthſel erklären.

Viertes Capitel.

Der Kanon Philo's.

Nach dieſen nöthigen Vorbemerkungen gehen wir zur Darſtellung der philoniſchen Theologie über. Und zwar zuerſt weniges vom Kanon.

Den Juden iſt, nach Philo's Anſicht, vor allen andern Völkern der Erde, eine Offenbarung zu Theil geworden. In der Schrift, de caritate, Mang. II. 386, oben, läßt er Moſes alſo reden: ὅπερ γὰρ ἐκ φιλοσοφίας τῆς δοκιμωτάτης περιγίνεται τοῖς ὁμιληταῖς αὐτῆς, τοῦτο καὶ διὰ νόμων καὶ λόγων Ἰουδαίοις, ἐπιστήμη τοῦ ἀνωτάτου καὶ πρεσβυτάτου πάντων, τὸν ἐπὶ τοῖς γενητοῖς θεοῖς πλάνον ἀπωσαμένοις. Die Offenbarung bezieht ſich, wie man aus dem Worte: νόμων καὶ λόγων erſieht, hauptſächlich auf den Pentateuch. In-

deſſen führt er da und dort in ſeinen Schriften den größten Theil der übrigen heiligen Schriftſteller mit den ehrenvollſten Prädicaten, als: προφῆται, ἱεροφάνται, μυσταγωγοὶ u. ſ. w. an, wiewohl er dem Geſetzgeber bei weitem den Vorrang vor den andern gibt, wie wir an ſeinem Orte zeigen werden. Ohne je ein beſondres Verzeichniß der von ſeinen Zeitgenoſſen für heilig erachteten Schriften zu geben, nennt er außer den Büchern des Pentateuch's folgende: 1) Joſua, cfr. de linguarum confusione, Mang. 1. 430, Mitte, wo er den Spruch, Jos. I. 5, als: λόγιον τοῦ ὄλεω θεοῦ anführt. 2) Buch der Richter ibidem p. 424, Mitte, wo Jud. VIII. 9. angezogen wird. 3) Die Bücher der Könige, zu welchen, von den Alexandrinern, auch die zwei Bücher Samuelis gerechnet werden, ſo daß es im Ganzen viere ſind: dieſe oft, namentlich das erſte Buch, de ebrietate, Mang. I. 379, wo I. reg. I. 15. mit dem Beiſatze citirt wird: ὡς ὁ ἱερὸς λόγος φησί. Das dritte Buch iſt genannt quod Deus sit immutabilis. Mang. I. 293, gegen oben, wo III. regum XVII. 10. mit dem Beiſatze citirt iſt: λέγεται ἐν ταῖς βασιλείαις. 4) Die Pſalmen ſehr oft. So Pſalm XX. 22. mit dem Beiſatze: καθὰ καὶ τῶν Μωϋσέως γνωρίμων τις ἐν ὕμνοις ἐυχόμενος εἶπεν, cfr. Mang. I. 416. Weiter, Pſalm XXIII. 1, mit dem Beiſatze: οὐχ ὁ τυχὼν, ἀλλὰ προφήτης, ὁ τὰς ὑμνωδίας ἀναγράψας, λέγει ὧδε, cfr. Mang. I. 308. Ferner Pſalm 38, 4, mit dem Beiſatze: ὁ τοῦ Μωϋσέως θιασώτης ἀνεφθέγξατο. cfr. Mang. I. 335, de plantatione Noë; ibidem 334. oben, Pſalm 94, 9. mit dem Beiſatze: ὁ θεσπέσιος ἀνὴρ ἐν ὕμνοις λέγων ὧδε. 5) Die Sprüchwörter werden angeführt de ebrietate, Mang. I. 369, Mitte: εὖ μοι δοκεῖ καὶ ἐν παροιμίαις εἰρῆσθαι, προνοούντων καλὰ ἐνώπιον κυρίου καὶ ἀνθρώπων, cfr. Prov. II. 20. Cap. III. 13. wird angeführt de congressu quaer. erud. grat. Mang. I. 544, gegen unten, mit dem Beiſatze: τις τῶν φοιτητῶν Μωϋσέως ὄνομα

εἰρηνικὸς, ὃς πατρίῳ γλώσσῃ Σαλομὼν καλεῖται, φησὶ. Ferner proverbia VIII. 22, mit dem Beiſatze: εἰςάγεται γοῦν παρά τινι τῶν ἐκ τοῦ θείου χοροῦ ἡ σοφία περὶ αὐτῆς λέγουσα τὸν τρόπον τοῦτον, de ebrietate, Mang. I. 362, oben. 6) Jeſajas. So Cap. V. 7, mit dem Beiſatze: τις τῶν πάλαι προφητῶν ἐπιθειάσας εἶπεν, cfr. Mang. I. 681. Cap. LIV. 1. cfr. Mang. II. de execrationibus 434, unten. 7) Jeremias. So Cap. II. 3, mit dem Beiſatze: ὁ πατὴρ τῶν ὅλων διὰ προφητικῶν ἐθέσπισε στομάτων, cfr. de profugis Mang. I. 575, gegen unten. Ferner XX. 10, mit dem Beiſatze: τις τοῦ προφητικοῦ θιασώτης χοροῦ, καταπνευσθεὶς ἐνθουσιῶν ἀνεφθέγξατο, de linguarum confus. Mang. I. 411. 8) Hoſeas, deſſen Cap. XV. 7, in der Schrift de Plantatione Noë, Mang. I. 350, oben, mit den Worten angeführt wird: καὶ παρά τινι τῶν προφητῶν χρησθὲν λέγει τόδε. 9) Zacharias, cfr. de linguarum confusione, Mang. I. 414, Mitte: ἤκουσα μέντοι καὶ τῶν Μωϋσέως ἑταίρων τινὸς ἀποφθεγξαμένου τοιόνδε λόγον· ἰδοὺ ἄνθρωπος, ᾧ ὄνομα ἀνατολή, welche Stelle in dem ſechsten Capitel unſeres Propheten, Vers 12, ſteht. 10) Hiob, deſſen 14. Cap. 4. Vers angezogen wird de nominum mutatione Mang. I. 585.

Die Beiſätze zu den Citaten, die wir abſichtlich aufgeführt haben, beweiſen das hohe Anſehen, in dem auch die übrigen heiligen Schriften, außer dem Pentateuch, bei unſerem Verfaſſer ſtanden. Ob er nun gleich nicht alle Bücher des jüdiſchen Canons namentlich anführt, ſo iſt keineswegs ein Grund zu der Annahme vorhanden, daß die Alexandriner, zu Philo's Zeit, einen andern Kanon gehabt hätten, als die Judäer; und ſo dürfte denn, der von Joſephus, Contra Apionem I. 8, ſo allgemein gegebene, auch für die ägyptitiſchen Juden gelten.

Aber dieſe hatten die Schriften des alten Bundes in einer andern Form, als die Judäer. Bei ihnen galt die Ueber-

ſetzung der LXX. für kanoniſch. Die Stelle de vita Mosis II, Mang. II. 140, iſt klaſſiſch über dieſen Punkt. Nachdem Philo hier erzählt hat, wie Ptolemäus Philadelphus, aus Hochachtung für die moſaiſche Geſetzgebung, den damaligen Hohenprieſter der Juden, um gelehrte, beider Sprachen, der helleniſchen und chaldäiſchen, kundige Männer gebeten, wie dieſe, in Alexandrien, auf's freundlichſte aufgenommen worden, und, um von allen irdiſchen Störungen bei einem ſo heiligen Geſchäfte geſichert zu ſeyn, ſich die Inſel Pharos, vor Alexandria gelegen, zu ihrem Aufenthalte erkoren hätten, fährt er ſo fort: *καθίσαντες δ' ἐν ἀποκρύφῳ καὶ μηδενὸς παρόντος ὅτι μὴ τῶν τῆς φύσεως μερῶν, γῆς, ὕδατος, ἀέρος, οὐρανοῦ, περὶ ὧν πρῶτον τῆς γενέσεως ἔμελλον ἱεροφαντήσειν — κοσμοποιΐα γὰρ ἡ τῶν νόμων ἐστὶν ἀρχή — καθάπερ ἐνθουσιῶντες προεφήτευον οὐκ ἄλλα ἄλλοι, τὰ δ' αὐτὰ πάντες ὀνόματα καὶ ῥήματα, ὥςπερ ὑποβολέως ἑκάστοις ἀοράτως ἐνηχοῦντος. Καί τοι τίς οὐκ οἶδεν ὅτι πᾶσα μὲν διάλεκτος, ἡ δ' ἑλληνικὴ διαφερόντως ὀνομάτων πλουτεῖ καὶ ταὐτὸν ἐνθύμημα οἷόν τε μεταφράζοντα καὶ παραφράζοντα σχηματίσαι πολλαχῶς, ἄλλοτε ἄλλας ἐφαρμόζοντα λέξεις. Ὅπερ ἐπὶ ταύτης τῆς νομοθεσίας οὔ φασι συμβῆναι, συνενεχθῆναι δ' εἰς ταὐτὸ κυρίοις ὀνόμασι τὰ ἑλληνικὰ τοῖς χαλδαϊκοῖς, ἐναρμοσθέντα εὖ μάλα τοῖς δηλουμένοις πράγμασιν. Ὃν γὰρ τρόπον, οἶμαι, γεωμετρίας καὶ διαλεκτικῆς τὰ σημαινόμενα, ποικιλίαν ἑρμηνείας οὐκ ἀνέχεται, μένει δ' ἀμετάβλητος ἡ ἐξ ἀρχῆς τεθεῖσα· τὸν αὐτὸν ὡς ἔοικε τρόπον καὶ οὗτοι συντρέχοντα τοῖς πράγμασιν ὀνόματα ἐξεῦρον, ἅπερ δὴ μόνα ἢ μάλιστα τρανώσειν ἔμελλεν ἐμφαντικῶς τὰ δηλούμενα.*

Zwei Punkte ſind hier zu beachten. Erſtens ſpricht Philo nur von Uebertragung der *νομοθεσία*. Glaubte er wirklich, daß damals nur der Pentateuch überſetzt worden ſey, oder befolgte er in ſeiner Erzählung den Grundſatz, a parte po-

tiori fit denominatio? Wenigſtens muß man dieß ſagen, daß er bei Citaten aus den Propheten immer die LXX. zu Grund legt. Zweitens bemerke man die ſtarken Ausdrücke ἱεροφαντεῖν ὥςπερ ὑποβολέως ἀοράτως ἐνηχοῦντος, ἐνθουσιᾷν, προφητεύειν. Weiter oben ſagt er von den Siebzig: λογισάμενοι, ὅσον ἔιη τὸ πρᾶγμα θεσπισθέντας νόμους χρησμοῖς διερμηνεύειν, μήτ' ἀφελεῖν τι μήτε προσθεῖναι μήτε μεταθεῖναι δυναμένους, ἀλλὰ τὴν ἐξαρχῆς ἰδέαν καὶ τὸν τύπον αὐτῶν διαφυλάττοντας. Die Arbeit des Ueberſetzens wurde demnach für eben ſo inſpirirt gehalten, als die erſte Abfaſſung. Dieſe Meinung hatte großen Einfluß auf den Gebrauch; die Verehrung für jene Inſpiration ging ſo weit, daß Philo in ſeinen allegoriſchen Schriften, wo, wie wir weiter unten zeigen werden, viel Gewicht auf die Etymologie der Namen gelegt wird, ſehr oft, nicht aus der Urbedeutung der Wörter, ſondern aus der Aehnlichkeit, welche hebräiſche Eigennamen mit dem griechiſchen haben, den myſtiſchen Sinn ermittelt. Wir wollen ein Beiſpiel geben. Im erſten Buche legis allegoriarum Mang. I. 56. unten, Pf. I. 158, Mitte, erklärt er den Strom in Eden für die ἀρετὴ γενικὴ, für die Tugend in der Gattung, die vier Arme, in die er ſich theilt, ſeyen die vier Cardinaltugenden. Um dieß zu beweiſen, werden die Namen zu Hülfe gerufen: „ὄνομα τῷ ἑνὶ Φεισὼν· οὗτος ὁ κυκλῶν πᾶσαν τὴν γῆν Εὐιλάτ“. (Genes. II. 11.) wird ſo erklärt: τῶν τεττάρων ἀρετῶν ἓν εἶδός ἐστιν, ἡ φρόνησις, ἣν Φεισὼν ὠνόμασε, παρὰ τὸ φείδεσθαι καὶ φυλάττειν τὴν ψυχὴν ἀπὸ ἀδικημάτων· χορεύει δὲ κύκλῳ, καὶ περιῃσι τὴν γῆν Εὐιλάτ, τοῦτο δέ ἐστι τὴν εὐμενῆ καὶ πρᾳεῖαν καὶ ἵλεων κατάστασιν περιέπει. Alſo auch Evilat ſoll gebildet ſeyn aus εὐ, von εὐμενης, und ιλατ von ἵλεως! Zur Ehre Philo's ſey es geſagt, daß er einige Seiten weiter unten, die Etymologie auch nach der hebräiſchen Bedeutung gibt. Aus ſolchen und ähnlichen Stellen, wo er falſche Ableitungen

aus dem Hebräiſchen vorbringt, hat man den Schluß ziehen wollen, daß er das Hebräiſche gar nicht verſtand; dieß iſt ſehr leicht möglich, aber für unſern Zweck gleichgültig.

Beiſpiele anderer Art, welche für das hohe Anſehen der LXX. unter den Alexandrinern ſprechen, finden ſich in Menge bei unſerem Verfaſſer. So iſt es ihm ſehr wichtig, ob der Artikel bei θεὸς ſteht oder nicht, auf welche Stellen wir gleich zurückkommen werden. Deßgleichen legt er ein großes Gewicht auf die Wahl und Zuſammenſetzung der Wörter. Man findet hiervon ein merkwürdiges Beiſpiel de linguarum confusione, Pfeifer III. 402, unten, und 404, oben.

Zu bemerken iſt aber noch, daß ſein Codex der LXX. ſehr oft von unſern heutigen Ausgaben abweicht. So führt er in der Schrift de Posteritate Caini, Pf. II. 322, zu unterſt, Mang. I. 251, unten, die Stelle Exodus 32. 7, ſo an: βάδιζε, κατάβηθι, ἀνάβηθι. Allein nirgends findet ſich in einem Codex der LXX. ἀνάβηθι, ſo wenig, als im Originale. In dem erſten Buche legis allegoriarum, Pf. I. 150, Mang. I. 53, unten, führt er Gen. II. 15. ſo an: ἔλαβε κύριος ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον, ὃν ἐποίησε, καὶ ἔθετο αὐτὸν ἐν τῷ παραδείσῳ, ἐργάζεσθαι αὐτὸν καὶ φυλάττειν. Auf die Worte ὃν ἐποίησε legt er ein großes Gewicht, und will daraus beweiſen, daß der, in dieſem Verſe genannte Menſch, nicht derſelbe ſey mit dem ἄνθρωπος πεπλασμένος, weil es ὃν ἐποίησε und nicht ὃν ἔπλασεν heiße. In unſern Ausgaben dagegen lieſt man ὃν ἔπλασε. Im dritten Buche de vita Mosis, Mang. II. 166, oben, führt er den 15. Vers vom 24. Cap. des Leviticus ſo an: ὃς ἂν καταράσηται θεὸν, ἁμαρτίᾳ ἔνοχος ἔστω· ὃς δ' ἂν ὀνομάσῃ τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου θνησκέτω. Für θεὸς erklärt er gleich darauf die heidniſchen Götter, für ὁ κύριος den wahren Gott. Vergleicht man hiermit die Stelle de somniis I. Pfeifer V. 102, unten, Mang. I. 655, oben, wo er ſagt: ὁ ἱερὸς λόγος (das alte Teſtament) τὸν μὲν ἀληθείᾳ θεὸν

διὰ τοῦ ἄρθρου μεμήνυκεν, εἰπών, ἐγώ εἰμι ὁ θεὸς, τὸν δ' ἐν καταχρήσει χωρὶς ἄρθρου, ſo ſieht man, daß er den Grund jener obgenannten Erklärung in dem bei θεὸς weggelaſſenen Artikel findet. In den heutigen Ausgaben der LXX. ſteht aber weder bei θεὸς noch bei κύριος der Artikel.

Merkwürdig iſt ferner, daß er über den Auszug Abraham's aus Haran dieſelbe Angabe vorbringt, welche die Apoſtelgeſchichte (cfr. act. VII. 4.) dem Stephanus in den Mund legt. Abraham ſey nämlich im 75. Lebensjahre aus Haran nach Kanaan gewandert, eine Behauptung, welche der Zeitrechnung in der Geneſis widerſpricht.

Außer dem Kanon des alten Teſtaments, deutet Philo, an verſchiedenen Orten, noch auf eine andere Quelle göttlicher Belehrung hin. Am Ende der Schrift de Justitia, Mang. II. 361, ſagt er, das moſaiſche Verbot, die Markſteine zu verſetzen, müſſe auch auf die alten Sitten ausgedehnt werden: ἔθη γὰρ ἄγραφοι νόμοι δόγματα παλαιῶν ἀνδρῶν οὐ στήλαις ἐγκεχαραγμένα καὶ χαρτιδίοις ὑπὸ σητῶν ἀναλισκομένοις, ἀλλὰ ψυχαῖς μετειληφότων τῆς αὐτῆς πολιτείας. Ὀφείλουσι γὰρ παῖδες παρὰ γονέων τῶν οὐσιῶν κληρονομεῖν ἔθη πάτρια οἷς ἐνετράφησαν, καὶ ἐξ αὐτῶν σπαργάνων συνεβίωσαν, καὶ μὴ καταφρονεῖν παρ' ὅσον ἄγραφος αὐτῶν ἡ παράδοσις. Ὁ μὲν γὰρ τοῖς ἀναγραφεῖσι νόμοις πειθαρχῶν οὐκ ἂν δεόντως ἐπαινοῖτο, νουθετούμενος ἀνάγκῃ καὶ φόβῳ κολάσεως· ὁ δὲ τοῖς ἀγράφοις ἐμμένων, ἑκουσίαν ἐπιδεικνύμενος τὴν ἀρετὴν, ἐγκωμίων ἄξιος. Allerdings iſt hier mehr von Sitten, als von Lehren, die Rede; aber der allgemeine Ausdruck ἄγραφος παράδοσις weiſt nicht undeutlich auf ein Syſtem ſolcher ungeſchriebenen Ueberlieferungen, vielleicht gar auf eine Polemik gegen ſtreitende Meinungen hin. Stärker tritt die Beziehung auf die Lehre in einer Stelle der Schrift, de legatione, hervor. Mang. II. pag. 562, oben, ſagt er: Cajus Caligula habe die Juden ſtär-

ker gehaßt, weil ſie gelernt hätten, ἐξ αὐτῶν τρόπον τινα σπαργάνων ὑπὸ γονέων καὶ παιδαγωγῶν καὶ ὑφηγητῶν, καὶ πόλυ πρότερον τῶν ἱερῶν νόμων, καὶ ἔτι τῶν ἀγράφων ἠθῶν ἕνα νομίζειν τὸν πατέρα καὶ ποιητὴν τοῦ κόσμου θεόν. Hier fällt die Beziehung auf die Lehre in die Augen. Indeß wird dieſe Ueberlieferung nirgends geradezu auf Gott zurückgeleitet. Sonſt iſt noch zu bemerken, daß auch bei den Phariſäern die παράδοσις vorzüglich rituellen oder practiſchen Inhalts war, wofür die ganze Miſchnah zeuget. Soviel über die practiſche und dogmatiſche Ueberlieferung.

In geſchichtlicher Beziehung kannte Philo Quellen über die Urgeſchichte ſeines Volks, namentlich über das Leben Moſis, von denen wir nichts wiſſen. De vita Mosis I., im Anfange der Schrift, Mang. II. 81, ſagt er: τὰ περὶ τὸν ἄνδρα μηνύσω, μαθὼν αὐτὰ καὶ ἐκ βίβλων τῶν ἱερῶν, ἃς θαυμάσια μνημεῖα τῆς ἑαυτοῦ σοφίας ἀπολέλοιπε, καὶ παρὰ τινῶν ἀπὸ τοῦ ἔθνους πρεσβυτέρων. Τὰ γὰρ λεγόμενα τοῖς ἀναγινωσκομένοις ἀεὶ συνύφαινον, καὶ διὰ τοῦτ' ἔδοξα μᾶλλον ἑτέρων τὰ περὶ τὸν βίον ἀκριβῶσαι. Was ſollen die Worte τὰ γὰρ λεγόμενα ἀεὶ τοῖς ἀναγινωσκομένοις συνύφαινον bedeuten? Wohl nichts anders, als, jene Aelteſten haben die alten Sagen, τὰ λεγόμενα, immer bei den Vorträgen, in den Synagogen, zugleich mit dem erzählt, was in dem heiligen Texte ſtand, ſie haben alſo die Sage, von Geſchlecht zu Geſchlecht, mit der Erzählung des Textes verbunden, vielleicht auch auf den Rand der Handſchriften geſchrieben. Darum konnte nur ein Jude, der den Unterricht jener πρεσβύτεροι genoſſen, die Geſchichte Moſis vollſtändig beſchreiben.

Wie dem auch ſey, ſoviel iſt gewiß, daß Philo ſich in dieſer Stelle auf eine hiſtoriſche Tradition beruft. Wirklich enthalten auch ſeine Schriften über das Leben des Moſes, Joſeph's, Abraham's, eine Menge Züge, von denen ſich im Pentateuch nichts findet, und die dennoch von ihm mit der-

ſelben Zuverſicht, erzählt werden, als Alles, was durch den Pentateuch verbürgt iſt. Demnach dürfen wir annehmen, daß er dieſer geſchichtlichen Ueberlieferung ein ſehr großes, vielleicht kanoniſches Anſehen zutraute.

Fünftes Capitel.

Von der Inſpiration der heiligen Schriften.

Philo unterſcheidet zwei Arten der Inſpiration, nämlich ἑρμηνεία und προφητεία. Wir ſetzen die claſſiſche Stelle de vita Mosis III, Mang. II. 163, unten, her: οὐκ ἀγνοῶ μὲν οὖν, ὡς πάντα εἰσὶ χρησμοὶ ὅσα ἐν ταῖς ἱεραῖς βίβλοις ἀναγέγραπται, χρησθέντες δι' αὐτοῦ. Λέξω δὲ τὰ ἰδιαίτερα, πρότερον εἰπὼν ἐκεῖνο· τῶν λογίων γὰρ τὰ μὲν ἐκ προσώπου τοῦ θεοῦ λέγεται δι' ἑρμηνέως τοῦ θείου προφήτου, τὰ δὲ ἐκ πεύσεως καὶ ἀποκρίσεως ἐθεσπίσθη, τὰ δὲ ἐκ προσώπου Μωϋσέως ἐπιθειάσαντος καὶ ἐξ αὐτοῦ κατασχεθέντος. Τὰ μὲν οὖν πρῶτα ὕλα δι' ὅλων ἀρετῶν θείων δείγματα ἐστι, τῆς τε ἵλεω καὶ εὐεργέτιδος, δι' ὧν ἅπαντας μὲν ἀνθρώπους πρὸς καλοκἀγαθίαν ἀλείφει, μάλιστα δὲ τὸ θεραπευτικὸν αὐτοῦ γένος, ᾧ τὴν πρὸς εὐδαιμονίαν ἄγουσαν ἀνατέμνει ὁδόν. Τὰ δὲ δεύτερα μίξιν ἔχει καὶ κοινωνίαν, πυνθανομένου μὲν τοῦ προφήτου περὶ ὧν ἐπεζήτει, ἀποκρινομένου δὲ τοῦ θεοῦ καὶ διδάσκοντος. Τὰ δὲ τρίτα ἀνατίθεται τῷ νομοθέτῃ, μεταδόντος αὐτῷ τοῦ θεοῦ τῆς προγνωστικῆς δυνάμεως, ᾗ θεσπιεῖ τὰ μέλλοντα. Τὰ μὲν οὖν πρῶτα ὑπερθετέον· μείζονα γὰρ ἐστιν ἢ ὡς ὑπ' ἀνθρώπου τινὸς ἐπαινεθῆναι, μόλις ἂν ὑπ' οὐρανοῦ τε καὶ τῆς ὅλων φύσεως ἀξίως ἐγκωμιασθέντα, καὶ ἄλλως λέγεται ὡσανεὶ δι' ἑρμηνέως. Ἑρμηνεία δὲ καὶ προφητεία διαφέρουσι. Περὶ δὲ τῶν δευτέρων αὐτίκα πειράσομαι δηλοῦν, συνυφήνας αὐτοῖς καὶ τὸ τρίτον εἶδος, ἐν ᾧ τὸ τοῦ λέγοντος ἐνθουσιῶδες ἐμφαίνεται, καθ' ὃ μάλιστα καὶ κυρίως νενόμισται προφήτης. Man erſieht aus dieſen Worten, daß Philo der ἑρμη-

νεία bei weitem den Vorzug gibt vor der προφητεία, und daß letztere nur die zweite und dritte Klaſſe in ſich befaßt. Der Grund dieſes Vorzugs liegt darin, daß der Prophet als ἑρμηνεὺς zu einer Perſon mit der Gottheit, gleichſam zu einem lebendigen Worte Gottes wird, da er ja in der Gottheit Perſon ſpricht. Allein dieſer Unterſchied iſt doch etwas fein geſponnen, denn der Prophet iſt immer ein ἑρμηνεὺς, da er ja als Prophet nicht ſeine eigene, ſondern fremde Meinung ausſpricht; darum iſt es nicht zu verwundern, wenn unſer Verfaſſer in einer andern Stelle wieder beide Begriffe verwechſelt. Man ſehe am Ende des erſten Buchs de monarchia, Mang. II. 222: ἑρμηνεῖς γάρ εἰσιν οἱ προφῆται θεοῦ καταχρωμένου τοῖς ἐκείνων ὀργάνοις πρὸς δήλωσιν, ὧν ἂν ἐθελήσῃ. Indeſſen bleibt jener hohe Vorzug der erſtern Klaſſe unbeſtritten.

Unſer Verfaſſer will in der angeführten Stelle das Weſen der eigentlichen ἑρμηνεία gar nicht erklären, weil ſie in die tiefſten Tiefen der Gottheit eingehe, und den Menſchen als eins mit Gott zeige. Dagegen ſpricht er ſeine Anſicht von der προφητεία an vielen Orten aus. So Liber III. de specialibus legibus, Mang II. 343, Mitte: προφήτης μὲν γὰρ οὐδὲν ἴδιον ἀποφαίνεται τὸ παράπαν, ἀλλ' ἔστιν ἑρμηνεὺς, ὑποβάλλοντος ἑτέρου πάνθ' ὅσα προφέρει, καθ' ὃν χρόνον ἐνθουσιᾷ, γεγονὼς ἐν ἀγνοίᾳ, μετανισταμένου μὲν τοῦ λογισμοῦ, καὶ παρακεχωρηκότος τὴν τῆς ψυχῆς ἀκρόπολιν· ἐπιπεφοιτηκότος δὲ καὶ ἐνοικηκότος τοῦ θείου πνεύματος καὶ πᾶσαν τῆς φωνῆς ὀργανοποιΐαν κρούοντος, καὶ ἐνηχοῦντος εἰς ἐναργῆ δήλωσιν ὧν προθεσπίζει. Ganz ſo läßt er de vita Mosis I. Mang. II. pag. 125, gegen oben, Bileam auf die Vorwürfe Balaaks antworten: λέγω οὐδὲν ἴδιον, ἀλλ' ἅτ' ἂν ὑπηχήσῃ τὸ θεῖον.

Die Selbſtthätigkeit der Menſchen dachte er ſich völlig ausgeſchloſſen, wie, theils aus den angeführten Stellen er-

hellt, theils noch deutlicher in einer Stelle der Schrift, quis rerum divinarum haeres, Pf. IV. 118, Mitte, Mang. I. 511, gelehrt wird: ἕως ἔτι περιλάμπει καὶ περιπολεῖ ἡμῶν ὁ νοῦς, μεσημβρινὸν οἷα φέγγος εἰς πᾶσαν τὴν ψυχὴν ἀναχέων, ἐν ἑαυτοῖς ὄντες, οὐ κατεχόμεθα· ἐπειδὰν δὲ πρὸς δυσμὰς γένηται κατὰ τὸ εἰκὸς ἔκστασις ἢ ἔνθεος ἐπιπίπτει, κατοχωτική τε καὶ μανία. Ὅτε μὲν γὰρ φῶς ἐπιλάμψει τὸ θεῖον, δύεται τὸ ἀνθρώπινον, ὅτε δ' ἐκεῖνο δύει, τοῦτ' ἀνίσχει καὶ ἀνατέλλει. Τῷ δὲ προφητικῷ γένει φιλεῖ τοῦτο συμβαίνειν. Ἐξοικίζεται μὲν γὰρ ἐν ἡμῖν ὁ νοῦς κατὰ τὴν τοῦ θείου πνεύματος ἄφιξιν, κατὰ δὲ τὴν μετανάστασιν αὐτοῦ πάλιν εἰσοικίζεται. Θέμις γὰρ οὐκ ἔστι θνητὸν ἀθανάτῳ συνοικῆσαι. Philo ſpricht nämlich über die Stelle, Genesis XV. 12: περὶ δὲ ἡλίου δυσμὰς ἔκστασις ἔπεσεν ἐπὶ τὸν Ἀβραάμ. Für ἥλιος erklärt er den menſchlichen Geiſt, für δυσμή das ἑκστῆναι deſſelben. Soviel zur Erklärung der Stelle.

Merkwürdig iſt, daß er die Begeiſterung der Propheten nicht bloß von dem heiligen Geiſte, wie in obigen Stellen, ſondern auch von andern himmliſchen Weſen ableitet. Man ſehe erſtes Buch de vita Mosis, Mang. II. 123, unten, und 124. oben. Es wird hier erzählt, eine göttliche Geſtalt, θεία τις ὄψις, habe ſich Bileam in den Weg geſtellt und ſeine Eſelin erſchreckt, bis jener es merkte und fragte, ob er weiter gehen dürfe oder nicht. Da habe die Geſtalt geantwortet: βάδιζε, εἶπεν, ἐφ' ἣν σπεύδεις ὁδόν· ὀνήσεις γὰρ οὐδέν, ἐμοῦ τε λεκτέα ὑπηχοῦντος ἄνευ τῆς σῆς διανοίας, καὶ τὰ φωνῆς ὄργανα τρέποντος, ᾗ δίκαιον καὶ συμφέρον. Ἡνιοχήσω γὰρ ἐγὼ τὸν λόγον, θεσπίζων ἕκαστα διὰ τῆς σῆς γλώττης οὐ συνιέντος. Alſo können auch Engel inſpiriren. Wahrſcheinlich iſt jedoch dieſe göttliche Geſtalt, nach der Anſicht unſeres Verfaſſers, für den λόγος zu halten, wie wir weiter unten zeigen werden.

Der Materie nach beſteht die Prophetie, hauptſächlich

im Vorausſagen der Zukunft. Dieß erhellt deutlich aus der ſchon berührten Stelle de monarchia, Liber I., Mang. II. 221, unten. Moſes habe die Wahrſager, Zeichendeuter, Vogelſchauer aus ſeinem Staate verwieſen; ἐπεὶ δὲ, fährt er fort, πᾶσιν ἀνθρώποις ἔρως τῆς τῶν μελλόντων ἐπιστήμης ἐνίδρυται καὶ διὰ τὸν ἔρωτα τοῦτον ἐπὶ θυτικὴν καὶ τὰ ἄλλα εἴδη τρέπονται μαντικῆς, ὡς δι' αὐτῶν τὸ σαφὲς ἀνερευνήσοντες, τὰ δὲ ἀσαφείας γέμει πολλῆς καὶ ἐξ ἑαυτῶν ἀεὶ διελέγχεται· τούτοις μὲν σφόδρα εὐτόνως ἐπακολουθεῖν ἀπαγορεύει. Φησὶ δὲ, ὅτι ἐὰν ἀληθῶς εὐσεβῶσιν, οὐκ ἀμοιρήσουσι τῆς τῶν μελλόντων ἐπιγνώσεως· ἀλλά τις ἐπιφανεὶς ἐξαπιναίως προφήτης θεοφόρητος θεσπιεῖ καὶ προφητεύσει, λέγων μὲν οἰκεῖον οὐδέν· — οὐδὲ γὰρ, εἰ λέγει, δύναται καταλαβεῖν ὅγε κατεχόμενος ὄντως καὶ ἐνθουσιῶν, — ὅσα δὲ ἐνηχεῖται, διελεύσεται καθάπερ ὑποβάλλοντος ἑτέρου. Prophetie und ἐπίγνωσις τῶν μελλόντων iſt hier faſt als gleichbedeutend geſetzt. Doch erſtreckt ſich erſtere nicht bloß auf Vorausbeſtimmung der Zukunft, ſondern auch auf Erkenntniß aller erhabenen, göttlichen, dem gewöhnlichen Menſchen verborgenen Dinge.

Letztere Stelle leitet uns zugleich noch auf einen dritten Punkt, der beachtet werden muß, nämlich, daß unſer Verfaſſer, die Gabe der Weiſſagung, nicht bloß auf Wenige beſchränkt, ſondern ſehr weit ausdehnt. Wenn ihr gut ſeyd, heißt es dort, werdet ihr Propheten haben. Daſſelbe beſagt noch deutlicher eine Stelle der Schrift quis rerum divinarum haeres, Pf. IV. 116, Mang. I. 510, gegen unten: παντὶ ἀνθρώπῳ ἀστείῳ ὁ ἱερὸς λόγος προφητείαν μαρτυρεῖ· προφήτης γὰρ ἴδιον μὲν οὐδὲν ἀποφθέγγεται, ἀλλότρια δὲ πάντα ὑπηχοῦντος ἑτέρου. Φαύλῳ δὲ οὐ θέμις ἑρμηνεῖ γενέσθαι θεοῦ, ὥστε κυρίως μοχθηρὸς οὐδεὶς ἐνθουσιᾷ, μόνῳ δὲ σοφῷ ταῦτ' ἐφαρμόττει, ἐπεὶ καὶ μόνος ὄργανον θεοῦ ἐστιν ἠχοῦν, κρουόμενον καὶ πλεττόμενον ἀοράτως ὑπ' αὐτοῦ.

Πάντας γοῦν ὁπόσους ἀνέγραψε δικαίους, κατεχομένους καὶ προφητεύοντας εἰσήγαγε. Νῶε δίκαιος, ἆρ' οὐ καὶ προφήτης εὐθύς; Ἢ τὰς εὐχὰς καὶ κατάρας ἃς ἐπὶ ταῖς αὐθις γενεαῖς ἐποιήσατο (cfr. Genes. IX. 25 — 27.), ἔργων ἀληθείᾳ βεβαιωθείσας, οὐ κατεχόμενος ἐθέσπισε; Τί δὲ Ἰσαάκ; Τί δὲ Ἰακώβ; Καὶ γὰρ οὗτοι διά τε πολλῶν ἄλλων καὶ μάλιστα διὰ τῶν εἰς τοὺς ἐγγόνους προρρήσεων ὁμολογοῦνται προφητεῦσαι. Τὸ γάρ, „συλλέγητε, ἵνα ἀναγγέλλω τί ἀπαντήσει ὑμῖν ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν", ἐνθουσιῶντος ἦν· ἡ γὰρ τῶν μελλόντων κατάληψις ἀνοίκειος ἀνθρώπῳ. Τί δὲ Μωϋσῆς; οὐ προφήτης ᾄδεται πανταχοῦ; Also iſt jeder gute Jude zur Prophetie befähigt. Bei dieſer Anſicht iſt es nicht zu verwundern, wenn Philo hie und da von eigenen inſpirirten Zuſtänden redet. Man vergleiche de migratione Abraami, Pf. III. 426, Mang. I. 441, Mitte. Es iſt vorher die Rede von dem göttlichen Zuge in menſchlichen Seelen, oder von Zuſtänden, wo der menſchliche Geiſt nichts und Gott alles in den Seelen wirkt; nun fährt Philo fort: τὸ ἐμαυτοῦ πάθος, ὃ μυριάκις παθὼν οἶδα, διηγούμενος οὐκ αἰσχύνομαι. Βουληθεὶς ἔστιν ὅτε κατὰ τὴν συνήθη τῶν κατὰ φιλοσοφίαν δογμάτων γραφὴν ἐλθεῖν, καὶ ἃ χρὴ συνθεῖναι ἀκριβῶς ἰδὼν, ἄγονον καὶ στείραν εὑρὼν τὴν διάνοιαν, ἄπρακτος ἀπηλλάγην, τὴν μὲν κακίσας τῆς οἰήσεως, τὸ δὲ τοῦ ὄντος κράτος καταπλαγεὶς, παρ' οὗ τὰς τῆς ψυχῆς ἀνοίγνυσθαί τε καὶ συγκλείεσθαι μήτρας συμβέβηκεν. Ἔστι δὲ ὅτε κενὸς ἐλθὼν πλήρης ἐξαίφνης ἐγενόμην, ἐπινιφομένων καὶ σπειρομένων ἄνωθεν ἀφανῶς τῶν ἐνθυμημάτων, ὡς ὑπὸ κατοχῆς ἐνθέου κορυβαντιᾷν καὶ πάντως ἀγνοεῖν τὸν τόπον, τοὺς παρόντας, ἐμαυτὸν, τὰ λεγόμενα, τὰ γραφόμενα. Ἔσχον γὰρ ἑρμηνείας ῥεῦσιν, φωτὸς ἀπόλαυσιν, ὀξυδερκεστάτην ὄψιν, ἐνέργειαν τῶν πραγμάτων ἀριδηλοτάτην, οἷα γένοιτ' ἂν δι' ὀφθαλμῶν ἐκ σαφεστάτης δείξεως.

Auf eben dieß weiſt eine Stelle des Buchs de Cheru-

bim hin, Pf. II. 16, Mang. I. 143, unten. Es iſt hier von der myſtiſchen Bedeutung der Cherubim die Rede. Nachdem er mehrere, ſeinen Zeitgenoſſen, ſchon bekannte Erklärungen angeführt, fährt er mit den Worten fort: ἤκουσα δέ ποτε καὶ σπουδαιοτέρου λόγου παρὰ ψυχῆς ἐμῆς, εἰωθυίας τὰ πολλὰ θεοληπτεῖσθαι, καὶ περὶ ὧν οὐκ οἶδε, μαντεύεσθαι· ὃν ἐὰν δύναμαι, ἀπομνημονεύσας ἐρῶ; und läßt nun ſeine eigene Anſicht folgen. Hieher gehört ferner de Somniis Liber II. Pf. V. 208, wo er ebenfalls über eine ſchwierige Erklärung einer moſaiſchen Stelle ſich ſo vernehmen läßt: ὑπηχεῖ δέ μοι πάλιν τὸ εἰωθὸς ἀφανῶς ἐνομιλεῖν πνεῦμα ἀόρατον καὶ φησιν· ὦ οὗτος ἔοικας ἀνεπιστήμων εἶναι καὶ μεγάλου καὶ περιμαχήτου πράγματος, ὅπερ ἀφθόνως, πολλὰ γὰρ καὶ ἄλλα εὐκαίρως ὑφηγησάμην, ἀναδιδάξω. Nach dieſer Einleitung gibt er ſeine eigene Anſicht. Zu vergleichen iſt noch eine Stelle der Schrift de migratione Abrahami, Pf. III. 498, unten, 500 oben, Mang. I. 466, oben. Er ſpricht hier allegoriſirend von der Wanderung Abraham's aus Chaldäa nach Haran, und von da nach Kanaan. Chaldäa iſt ihm die verderbliche Wiſſenſchaft der Aſtrologie, Haran bedeutet die Sinne, Kanaan das Ewige. Der Sinn, den er herauszwingt, iſt dieſer: die Seele ſolle die Beſchäftigung mit eitlen Dingen, das unnütze Anſtaunen der Geſtirne aufgeben, in ſich ſelbſt zurücktreten, und vörerſt in den Sinnen leben, d. h. dasjenige, was ihr zunächſt liegt, kennen lernen, und erſt, wenn ſie ihre irdiſche Behauſung erforſcht, nach dem Ewigen, nach der Wanderung jenſeits: τὴν ἐνθεῦδε μετανάστασιν, ſtreben. Nun fährt er fort: Auch ſo lange ſie noch in den Sinnenhöhlen gefangen ſitzt, ſchaut ſie bisweilen Ewiges: ἧς δείγματα σαφῆ καὶ ἐν τοῖς σωματικοῖς καὶ ἐν τοῖς αἰσθητοῖς ἐγκατειλημμένοι φωλεοῖς κατόψεσθε, τοτὲ μὲν ἐν τοῖς βαθέσιν ὕπνοις, — ἀναχωρήσας γὰρ ὁ νοῦς καὶ τῶν αἰσθήσεων καὶ τῶν ἄλλων ὅσα κατὰ τὸ σῶμα ὑπεξελθὼν, ἑαυτῷ

προσομιλεῖν ἄρχεται, ὡς πρὸς κάτοπτρον ἀφορῶν ἀλήθειαν, καὶ ἀποῤῥυψάμενος πάνθ' ὅσα ἐκ τῶν κατὰ τὰς αἰσθήσεις φαντασιῶν ἀπεμάξατο, ταῖς περὶ τῶν μελλόντων ἀψευδεστάταις διὰ τῶν ὀνείρων μαντείαις ἐνθουσιᾷ. — τοτὲ δὲ καὶ ἐν ταῖς ἐγρηγόρσεσιν. Ὅταν γὰρ ἔκ τινος τῶν κατὰ φιλοσοφίαν κατασχεθεὶς θεωρημάτων ἀχθῇ πρὸς αὐτοῦ, τῷ μὲν ἕπεται, τῶν δ' ἄλλων ὅσα κατὰ τὸν σωματικὸν οἶκον ἀμνημονεῖ δήπου. Καὶ ἐὰν ἐμποδίζωσιν αἱ αἰσθήσεις πρὸς τὴν ἀκριβῆ θέαν τοῦ νοητοῦ, μέλει τοῖς φιλοθεάμοσι καθαιρεῖν αὐτῶν τὴν ἐπίθεσιν. Τάς τε γὰρ ὄψεις καταμύουσι, καὶ τὰ ὦτα ἐπιφράττουσι, καὶ τὰς τῶν ἄλλων ἐπέχουσιν ὁρμάς, καὶ ἐν ἐρημίᾳ καὶ σκότῳ διατρίβειν ἀξιοῦσιν, ὡς μὴ πρός τινος αἰσθητοῦ τὸ τῆς ψυχῆς ὄμμα, ᾧ νοητὰ βλέπειν ἔδωκεν ὁ θεὸς ἐπισκιασθῇ. Der Satz iſt ganz allgemein hingeſtellt, woraus abzunehmen iſt, daß Philo eine ſolche Inſpiration, als gewöhnlich, wenigſtens, als häufig, dachte.

Doch muß man deßwegen nicht glauben, daß unſer Verfaſſer die Propheten des alten Bundes in eine Reihe mit den gewöhnlichen Menſchen, oder mit dem lebenden Geſchlechte, ſtellte. Am allerwenigſten den Geſetzgeber Moſes. Dieſer iſt προφήτης κατ' ἐξοχήν. Er wird de vita Mosis III., Mang. II. 163, gegen unten: δοκιμώτατος τῶν προφητῶν, genannt. Ja, er iſt nicht bloß προφήτης, ſondern in eine höhere Klaſſe zu rechnen, die kein Sterblicher mit ihm theilt, er iſt ἑρμηνεύς im höchſten Sinne; man vergleiche die oben angeführte Stelle de vita Mosis III. Von ſeinem Preiße iſt Philo voll. Er nennt ihn in ſeinen allegoriſchen Schriften: ὁ καθαρώτατος νοῦς, ὁ ἀστεῖος ὄντως, ὁ νομοθετικὴν ὁμοῦ καὶ προφητικὴν ἐνθουσιώσῃ καὶ θεοφορήτῳ σοφίᾳ λαβών. cfr. Liber de congressu quaerendae eruditionis gratia, Pf. IV, 198. unten, 200. oben. Mang. I. 538, Mitte. In derſelben Schrift, Pf. 214. unten, Mang. 543. ſagt er von einem Ausſpruche Moſis: ὁ λόγος προφήτης, ὄνομα Μωϋσῆς

ἐρεῖ, als wäre Moſes der Prophet überhaupt, προφήτης κατ' ἐξοχήν. Im erſten Buche von den Träumen, Pf. V. 94, Mitte, Mang. I. 652, wird geſagt: Beſeleel bedeute myſtiſch die Kraft der Seele (τρόπος ψυχῆς), die nur die Abbilder der Dinge ſchaue, Moſes aber den Geiſt, der die Urbilder ſelbſt aufbaue: τὰ γὰρ μιμήματα ὄντος, τὰ δὲ παραδείγματα ἀρχιτεκτονεῖ Μωϋσῆς ὄνομα. Dieſer Ausſpruch ſagt unendlich viel in Philo's Sinne. Allein, obgleich auf einer Seite übertrieben (denn nach unſeres Verfaſſers Anſicht, vermag kein Menſch, ſelbſt Moſes nicht, Gott, noch die reinen Urbilder, zu ſchauen), wird er im Uebrigen beſtätigt durch die klaſſiſche Stelle de vita Mosis I., Mang. II. 105, gegen unten, wo erzählt wird, Gott habe Moſes an ſeinem Looſe Theil nehmen laſſen, und ihm Macht über die Natur und die Elemente verliehen: κοινωνὸν γὰρ ἀξιώσας ἀναφανῆναι τῆς ἑαυτοῦ λήξεως, ἀνῆκε πάντα τὸν κόσμον, ὡς κληρονόμῳ κτῆσιν ἁρμόζουσαν. Τοιγαροῦν ὑπήκουεν ὡς δεσπότῃ τῶν στοιχείων ἕκαστον, ἀλλάττον ἣν εἶχε δύναμιν καὶ ταῖς προστάξεσιν ὑπεῖκον. Auf der nächſtfolgenden Seite, oben, ſagt er ſogar: noch größeren Antheil habe er an Gott gehabt, und nicht bloß die Welt zum Eigenthume bekommen, ſondern er ſey ſogar mit dem Namen „Gott" beehrt worden: τί δ'; οὐχὶ καὶ μείζονος τῆς πρὸς τὸν πατέρα τῶν ὅλων καὶ ποιητὴν κοινωνίας ἀπήλαυσε, προσρήσεώς τε τῆς αὐτῆς ἀξιωθείς; Ὠνομάσθη γὰρ ὅλου τοῦ ἔθνους θεὸς καὶ βασιλεύς, εἰς τε τὸν γνόφον, ἔνθα ἦν ὁ θεός, εἰσελθεῖν λέγεται, τουτέστιν εἰς τὴν ἀειδῆ καὶ ἀόρατον καὶ ἀσώματον τῶν ὄντων παραδειγματικὴν οὐσίαν, τὰ ἀθέατα φύσει θνητῇ κατανοῶν. Καθάπερ τε γραφὴν εὖ δεδημιουργημένην ἑαυτὸν καὶ τὸν αὐτοῦ βίον εἰς μέσον προαγαγών, πάγκαλον καὶ θεοειδὲς ἔργον, ἔστησε παράδειγμα τοῖς ἐθέλουσι μιμεῖσθαι. Dieſe Stelle erklärt die obige von den Urbildern vollkommen, ob ſie gleich nach andern deutlichern Ausſprüchen zu limitiren

iſt, wie wir ſchon angedeutet haben, und ſpäter zeigen werden. Zugleich erſieht man, daß Moſes einem Gotte vergleichbar, als höchſtes Vorbild der Menſchheit, ja, als eine göttliche Natur hingeſtellt wird. Er heißt Mittler und Verſöhner der Menſchheit, **Liber III. de vita Mosis, Mang. II. 160,** obere Mitte, μεσίτης und διαλλακτής. In ihm vereinigten ſich alle Eigenheiten, die zu einem Könige, Geſetzgeber und Hohenprieſter erforderlich ſind, weßhalb denn auch ſein Leben, ganz wie in dem Evangelium und der ältern Dogmatik das Leben des Erlöſers, von Philo, in der vierfachen Beziehung der βασιλεία, νομοθεσία, ἱερωσύνη und προφητεία dargeſtellt wird. So ſagt er am Ende des erſten Buchs **de vita Mosis, Mang. II. 133,** unten: τὰ μὲν δὴ κατὰ τὴν βασιλείαν πεπραγμένα αὐτῷ μεμήνται (nämlich in dem erſten Buche), λεκτέον δὲ ἑξῆς καὶ ὅσα διὰ τῆς ἀρχιερωσύνης καὶ νομοθετικῆς κατώρθωσε. Καὶ γὰρ ταύτας περιεποιήσατο τὰς δυνάμεις, ὡς ἁρμοττούσας μάλιστα βασιλεῖ. Im Anfange des zweiten Buchs **Mang. II. 134,** läßt er ſich über denſelben Gegenſtand ſo vernehmen: „Einige ſagen mit gutem Fuge, daß nur da die Städte gedeihen, wo die Könige Philoſophen ſeyen, und Philoſophen Könige. Aber unſer Geſetzgeber hat nicht nur Fülle der Philoſophie und der Königsmacht beſeſſen, ſondern auch die dreifache Würde des Geſetzgebers, Hohenprieſters und Propheten. Von letzterem will ich jetzt reden, ſo verlangt es die Natur meines Gegenſtandes. Denn erſt, wenn ein und derſelbe durch die Gnade Gottes zugleich König, Geſetzgeber, Hoherprieſter und Prophet iſt, ſteht er, meines Meinens, in der höchſten Vollendung, und ſein Leben als ein geſchloſſenes Ganzes da. Warum? will ich gleich ſagen. Ein König muß befehlen, was man thun und verbieten, was man nicht thun ſoll. Da hiermit der Begriff des Geſetzes erſchöpft iſt, ſo folgt, daß der König ein lebendiges Geſetz ſey, ſo wie das Geſetz ein

gerechter König. Ein König und Gesetzgeber aber muß nicht nur die irdischen, sondern auch die himmlischen Dinge verstehen. Denn ohne göttlichen Beistand können Könige und Völker nimmermehr gedeihen. Deßhalb muß ein solcher auch das Hohepriesterthum besitzen, damit er durch vollkommene Opfer und vollendete Einsicht in das Wesen des wahren Gottesdienstes, für sich selbst und seine Untergebene, von dem gütigen, und fromme Gebete liebreich erhörenden Gotte, Abwendung des Bösen und Verleihung des Guten erflehe. Denn wie sollte er, der, seiner Natur nach, voll Liebe ist, und seine wahren Verehrer überall vorzieht, nicht sein Flehen erhören. Aber, da ferner dem Könige, Gesetzgeber und Hohenpriester unendlich vieles von göttlichen und menschlichen Dingen verborgen ist und verborgen seyn muß, weil er, jener großen Vorzüge unerachtet, immer ein Mensch bleibt, so muß ihm zur Vollendung des Ganzen, auch nothwendig die Prophetenwürde zukommen, damit er, durch göttlichen Beistand, das erkenne, was er, mit menschlichem Verstande, nicht erschauen vermag. Denn, wo dieser nicht mehr ausreicht, hilft jene aus. Schön und in sich gerundet ist die Vereinigung der genannten vier Kräfte. Sie reichen sich gegenseitig die Hand, Unterstützung leihend und nehmend, wie die jungfräulichen Charitinnen, die durch das ewige Gesetz der Natur unzertrennlich mit einander verschwistert sind; so daß man von ihnen, wie von den Tugenden, mit Recht sagen kann, „wer eine besitzt, hat auch die andern.“

Die ganze Vollendung seines Wesens wird in dem dritten Buche de vita Mosis, Mang. II. 145, mit dem schönen, alles andere in sich befassenden Ausdrucke bezeichnet: „er war von göttlicher Liebe angehaucht,“ κατεπνευσθεὶς ὑπ' ἔρωτος οὐρανίου. Was er sagte, ist göttlich wahr, ist λόγιον, man sehe de vita Mosis, Mang. II. 163, unten: οὐκ ἀγνοῶ, ὡς πάντα εἰσὶ χρησμοὶ ὅσα ἐν ταῖς ἱεραῖς βίβλοις ἀναγέ-

γραπται, χρησθέντες δι' αὐτοῦ. Deßwegen müſſen auch ſein Vorherſagungen über die ferniſte Zukunft des israelitiſchen Volks (meſſianiſche Hoffnungen) in Erfüllung gehen, Liber III. de vita Mosis, Mang. II. 179. Vor ſeinem Tode hab er jedem Stamme insbeſondere, und dem ganzen Volke ins geſammt die zukünftigen Schickſale verkündet: ὧν τὰ μὲν ἤδη συμβέβηκε, τὰ δὲ προδοκᾶται, διότι πίστις τῶν μελλόντων ἡ τῶν προγεγονότων τελείωσις!

Von ſeinen Geſetzen ſagt er, ſie ſeyen die Urbilder alle möglichen andern. So de congressu quaerendae eruditionis gratia, Pf. IV. 194, obere Mitte, Mang. I. 536, unten τὴν ἱερὰν καὶ θείαν ἐκκλησίαν δέκα τοῖς σύμπασι λόγοις Μωϋσῆς ἀναγέγραφεν. Οὗτοι δέ εἰσι θεσμοί, τῶν κατὰ μέρος ἀπείρων νόμων γενικὰ κεφάλαια, ῥίζαι καὶ ἀρχαί, πηγαὶ ἀένναοι διαταγμάτων, προστάξεις τε καὶ ἀπαγορεύσεις περιέχόντων ἐπ' ὠφελείᾳ τῶν χρωμένων. Er ſagt dieß hier von den zehn Geboten, an einer andern Stelle wird jedoch behauptet, die zehn Gebote haben ohne ἑρμηνεὺς in der Luft Geſtalt angenommen, und ſeyen als Stimme erſchienen, de praemiis ac poenis, Mang. II. 408, zu unterſt: ἄπερ (scil. κεφάλαια δέκα) λέγεται κεχρησμῳδῆσθαι οὐ διὰ ἑρμηνέως, ἀλλ' ἐν τῷ ὑψώματι τοῦ ἀέρος σχηματιζόμενα, καὶ ἄρθρωσιν ἔχοντα λογικήν. Dennoch gilt jener Ausſpruch von der Eigenſchaft ſeiner Geſetze im Allgemeinen.

Weiter, ſagt er, die Geſetze Moſis ſeyen den Geſetzen der Weltharmonie nachgebildet, und ſtellen dieſe auf die reinſte Weiſe dar. So de vita Mosis II, Mang. II. 142, Mitte wo behauptet wird, Moſes habe den Geſetzen die Weltſchöpfung vorangeſtellt: τοὺς νόμους ἐμφερεστάτην εἰκόνα τῆς τοῦ κόσμου πολιτείας ἡγησάμενος εἶναι. Τῶν γοῦν ἐν μέρει διατεταγμένων τὰς δυνάμεις εἴ τις ἀκριβῶς ἐξετάζειν ἐθελήσειεν, εὑρήσει τῆς τοῦ παντὸς ἁρμονίας ἐφιεμένας, καὶ τῷ λόγῳ τῆς ἀϊδίου φύσεως συνᾳδούσας. Gleichwie aber die

Natur, als Buch betrachtet, eine erhabene Geheimschrift ist, die nur wenige entziffern können, so findet Philo auch in den mosaischen Gesetzen einen überschwenglichen tiefen Sinn. Er vergleicht sie deßhalb mit den großen Mysterien der Hellenen. So beschreibt er, de Decalogo, Mang. II. 187, oben, jeden, der die Verkündigung der zehn Gebote hören durfte, als einen Geweihten, als eine Seele, ἡ θέμις τὰς μεγάλας τελεῖσθαι τελετάς. Aehnlich redet er, de Cherubim, Pf. II. 26, unten, Mang. I. 147, gegen unten, diejenigen, welche hinter dem Wortsinne die tiefere Bedeutung der mosaischen Schriften schauen, so an: ταῦτα, ὦ μῦσται, κεκαθαρμένοι τὰ ὦτα, ὡς ἱερὰ ὄντως μυστήρια ψυχαῖς ταῖς ἑαυτῶν παραδέχεσθε, καὶ μηδενὶ τῶν ἀμυήτων ἐκλαλήσετε. Wir werden auf diesen Punkt später zurückkommen. Bei dieser Ansicht von dem geheimen, überschwenglichen Sinne der mosaischen Gesetze, ist es eine natürliche Folgerung, daß Inspiration zu ihrem Verständnisse erfordert werde. Philo schreibt diese Behauptung ausdrücklich nur den Essäern zu, quod omnis probus liber, Mang. II. 458, oben: τὸ ἠθικὸν εὖ μάλα διαπονοῦσιν, ἀλείπταις χρώμενοι τοῖς πατρίοις νόμοις, οὓς ἀμήχανον ἀνθρωπίνην ἐπινοῆσαι ψυχὴν ἄνευ κατακωχῆς ἐνθέου. Allein es war gewiß auch seine eigene Ansicht; denn er selbst leitet ja öfters, wie wir gesehen haben, seine tiefere Erkenntniß der mosaischen Offenbarung aus inspirirten Zuständen ab.

Ihre Aehnlichkeit mit der Weltharmonie behauptet die mosaische Gesetzgebung ferner auch darin, daß sie, nach unseres Verfassers Ansicht, unwandelbar ist, wie die ewigen Gesetze des Alls, daß sie nie verändert wurde, und auf alle Zeiten fortdauern wird. cfr. de vita Mosis II, Mang. II. 136, Mitte: ὅτι δ' αὐτός τε νομοθετῶν ἄριστος τῶν πανταχοῦ πάντων ὅσοι παρ' Ἕλλησιν ἢ Βαρβάροις ἐγένοντο, καὶ οἱ νόμοι κάλλιστοι καὶ ὡς ἀληθῶς θεῖοι, μηδὲν ὧν χρὴ παραλιπόντες, ἐναργεστάτη πίστις ἥδε· τὰ μὲν τῶν ἄλλων νό-

μμα, εἴ τις ἐπίῃ τῷ λογισμῷ, διὰ μυρίας προφάσεις εὑρήσε κεκινημένα, πολέμοις, ἢ τυραννίσιν, ἢ τισιν ἄλλοις ἀβουλήτοις ἃ νεωτερισμῷ τύχης κατασκήπτει. Πολλάκις δὲ καὶ τρυφ πλεονάσασα χορηγίαις καὶ περιουσίαις ἀφθόνοις, καθεῖλ νόμους, τὰ λίαν ἀγαθὰ τῶν πολλῶν φέρειν οὐ δυναμένων ἀλλὰ διὰ κόρον ἐξυβριζόντων· ὕβρις δ' ἀντίπαλον νόμῳ. Τί δὲ τούτου μόνου βέβαια, ἀσάλευτα, ἀκράδαντα, καθάπε σφραγῖσι φύσεως αὐτῆς σεσημασμένα, μένει παγίως ἀφ' ἧ ἡμέρας ἐγράφη μέχρι νῦν, καὶ πρὸς τὸν ἔπειτα πάντα διαμε νεῖν ἐλπὶς αὐτὰ αἰῶνα ὥσπερ ἀθάνατα, ἕως ἂν ἥλιος κα σελήνη καὶ ὁ σύμπας οὐρανός τε καὶ κόσμος ᾖ. Τοσαύτα γοῦν χρησαμένου τοῦ ἔθνους μεταβολαῖς κατά τε εὐπραγία καὶ τὸ ἐναντίον, οὐδὲν ἀλλ' οὐδὲ τὸ μικρότατον τῶν διατε ταγμένων ἐκινήθη, πάντων ὡς ἔοικε τὸ σεμνὸν καὶ θεοπρε πὲς αὐτῶν ἐκτετιμηκότων. Ἃ δὲ μήτε λιμὸς, ἢ λοιμὸς, ἢ πόλεμος, ἢ βασιλεὺς, ἢ τύραννος, ἢ ψυχῆς ἢ σώματος, ἢ παθῶν, ἢ κακῶν ἐπανάστασις, ἢ τι ἄλλο θηλατον ἢ ἀν θρώπειον κακὸν ἔλυσε, πῶς οὐ περιμάχητα καὶ παντὸς λό γου κρείττονα καθέστηκεν; Faſſen wir alle dieſe Prädikate zuſammen, ſo ergibt ſich, daß dem Geſetzgeber, nach Philo's Meinung, faſt göttliche Verehrung zukommt, daß, was nur Großes, Erhabenes, Löbliches, nach den Begriffen jener Zeit, gedacht werden konnte, auf ſeinen Namen übergetragen wurde, mit einem Worte, daß er zu einem vergötterten Vorbilde der Menſchheit geworden war.

Manches von dem bisher Angeführten mag eigenthümliche Anſicht Philo's ſeyn; aber im Allgemeinen dachte gewiß die ganze Nation eben ſo groß und ehrenvoll von Moſes. Man ſieht dieß aus mehreren Stellen. In dem Buche contra Flaccum ſagt er, dieſer Präfect habe ihre Geſetze umſtoßen wollen, „auf denen allein noch unſer Leben, wie auf einem Anker ruht,“ οἷς μόνοις ἐφώρμει ὁ ἡμέτερος βίος, Mang. II. 525, gegen oben. Noch ſtärker iſt eine Stelle aus dem Buche

de legatione ad Cajum, Mang. II. 562, Mitte. Die jüdiſche Nation, ſagt er hier, habe vor allen andern den Verdacht bei Caligula erregt, daß ſie ſeinen gottloſen Planen ſich widerſetzen würde: ἓν δὲ μόνον ἔθνος ἐξαίρετον τὸ τῶν Ἰουδαίων ὕποπτον ἦν ἀντιπράξειν, εἰωθὸς ἑκουσίους ἀναδέχεσθαι θανάτους, ὥςπερ ἀθανασίαν, ὑπὲρ τοῦ μηδὲν τῶν πατρίων ὑπεριδεῖν ἀναιρούμενον, εἰ καὶ βραχύτατον εἴη.

Wie unbegränzt endlich bei den alexandriniſchen Juden die Verehrung für den Pentateuch war, zeigt eine Geſchichte, die Philo de nominum mutatione, Pf. IV. 346. unten, und 348. oben, Mang. II. 587, als baare Wahrheit erzählt. Ein ruchloſer Menſch habe über die Geſchenke geſpottet, welche, nach der moſaiſchen Urgeſchichte, der Herr der Welt ſeinen Kindern zukommen laſſe, dem einen, Abram, ſchenke er ein **A** zu ſeinem Namen, daß er Abraam, der anderen, Sarah, ein **R**, ſo daß ſie Sarrah heiße. Für dieſen Spott ſey er bald darauf eines unnatürlichen Todes durch den Strick geſtorben. Wir haben dieſe Erzählung hergeſetzt, weil ſie die Denkungsart Philo's und ſeiner Zeitgenoſſen beſſer, als vieles Andere, bezeichnet. — Soviel über Moſes und ſein Geſetz.

Die Verfaſſer der übrigen Bücher des Kanons gelten ihm ebenfalls als große Propheten; denn dieß beweist ſchon der Name προφήτης, den er ihnen gibt. Jeremias nennt er de Cherubim, Pf. II. 28. oben, Mang. I. 147. unten, und 148. oben, nicht nur προφήτης, ſondern ſogar ἱεροφάντης. Philo fordert an dieſer Stelle die Eingeweihten auf, die tiefere Wahrheit nicht nur bei Moſes zu ſuchen, ſondern aus jeder andern Quelle zu ſchöpfen, wo ſie nur gefunden werden könne: καὶ γὰρ ἐγὼ παρὰ Μωϋσεῖ τῷ θεοφιλεῖ μυηθεὶς τὰ μεγάλα μυστήρια, ὅμως αὖθις Ἱερεμίαν τὸν προφήτην ἰδὼν, καὶ γνοὺς, ὅτι οὐ μόνον μύστης ἐστὶν, ἀλλὰ καὶ ἱεροφάντης ἱκανὸς, οὐκ ὤκνησα φοιτῆσαι πρὸς αὐτόν.

Allein ohne Zweifel ſetzte er die übrigen Propheten viele

Stufen niedriger als Moſes; denn wenn er dieß auch nie ausdrücklich ſagt, ſo kann man es doch ſicher aus vielen Umſtänden ſchließen. Erſtlich duldet die gränzenloſe, faſt göttliche Verehrung für den Geſetzgeber durchaus keine Theilung des Anſehens mit andern. Für's zweite geht der Vorrang des letztern aus der eben angeführten Stelle hervor; denn wenn er Jeremias auch ἱεροφάντης nennt, ſo reiht er ihn ſichtbarlich nach dem Zuſammenhange weit unter Moſes, den er außerdem de Somniis II. Pf. V. 184, zu unterſt, geradezu ἀρχιπροφήτης nennt. Für's dritte heißt er die übrigen Propheten ſehr oft φοιτηταὶ, μαθηταὶ Μωϋσέως. Man vergleiche die im Capitel vom Kanon beigebrachten Stellen. Viertens erhellt endlich der Vorrang des Geſetzgebers auf's deutlichſte aus Folgendem. Philo nährte meſſianiſche Hoffnungen ſo gut, als jeder andere Jude, wie wir weiter unten zeigen werden, und der Theil der heiligen Schriften, auf welche ſie begründet werden konnten, war ihm gewiß ſo theuer, als irgend ein anderer. Nun ſind es aber hauptſächlich die Propheten, welche die Zeiten künftigen Glücks ſchildern. Dennoch hat Philo, wie wir zeigen werden, ſeine Erwartungen nur auf Moſes Schriften gegründet, zum deutlichſten Beweis, daß er dieſe allein, als die untrüglichſte Quelle der Weiſſagung anſah.

Soviel über die Inſpiration der heiligen Bücher und ihrer Urheber; daß ſie auch auf die Ueberſetzung der LXX. übergetragen wurde, haben wir oben gezeigt.

Sechstes Capitel.

Von der Erklärung der heiligen Schriften.

Man ſollte bei dieſer hohen Meinung von der Inſpiration der heiligen Schriften, und von der Würde ihrer Verfaſſer, dem gewöhnlichen Gange der Dinge zufolge, eine ängſt-

liche, den genauen Sinn eifrig erforschende Erklärung erwarten. Aber gerade das Gegentheil. Die Inspiration ist umgangen durch die willkührlichste aller Interpretationsweisen, durch die Allegorie, als deren Meister Philo angesehen werden kann. Ehe wir jedoch in's Einzelne gehen, möchten einige allgemeine Betrachtungen zweckdienlich seyn.

Die Allegorie, die wir erst weiter unten genauer charakterisiren werden, und für den Augenblick, im Allgemeinen, als ein Verfahren bezeichnen, das bei Erklärung alter Schriften, statt des offenbaren, unverhohlenen Wortsinns, eine geheime überschwengliche Bedeutung unterlegt, konnte nur bei einem Volke, das heilige Bücher besaß, und nur zu einer Zeit entstehen, wo die Wortführer derselben Nation bereits eine andere Philosophie zu ihrem Eigenthume erkoren hatten, als diejenge war, welche der Wortsinn der geschriebenen Offenbarung darbot. Aus der Vereinigung zweier entgegengesetzter Dinge, nämlich aus der unbegränzten Verehrung für alte, geheiligte Urkunden, verbunden mit einer tief eingewurzelten Zeitphilosophie, entstand die allegorische Weise, als die Kunst, auf mehr oder minder geschickte Art neuere Meinungen systematisch in alte Urkunden einzudeuten. Zu Philo's Zeit wurde auch über die hellenischen Mythen allegorisirt; aber dieß war Spielwerk, denn wie lassen sich diese tausendfarbigen Fabeln mit dem jüdischen Kanon an geheiligtem Ansehen vergleichen? Auch die Indier und Perser hatten ihre uralten, durch die Verehrung von Jahrhunderten geheiligten Religionsbücher; aber diese Nationen blieben bei dem Wortsinne derselben stehen. Unter den orientalischen Völkern, die wir kennen, konnte hauptsächlich nur bei den Juden ein auf Allegorie gegründetes Religionssystem entstehen. Denn sie besaßen einen Codex, der in unbegränztem Ansehen stand, der als Quelle aller Weisheit angesehen wurde, der endlich das Gepräge hoher Einfalt trägt, und folglich allen denen, welche die Wahrheit

im Ueberſchwenglichen finden, keine Befriedigung darbot. Allein bei jener Vergötterung der heiligen Bücher, bei der Beſchränktheit, in welcher das Geſetz die Juden erhielt, bei den zahlloſen Nationalvorurtheilen, dem Nationalſtolze, den Nationalhoffnungen endlich, die ſich auf den Wortſinn der heiligen Schriften gründeten, gehörte außerdentlich viel dazu, wenn ſie von der wörtlichen Erklärung ihrer Urkunden abgehen ſollten. Es mußte eine geiſtige Umwandlung in den angeſehenſten Männern der Nation vorangehen, mit einem Worte, es mußte, unabhängig vom Geſetze, eine blendende, mit dem Geſetze nicht übereinſtimmende Philoſophie Eingang bei ihnen gefunden haben. Aeußere Anſtöße, wie Spöttereien der Hellenen, deren auch Philo erwähnt, konnten allerdings dazu beitragen, aber wäre es nur dieß allein geweſen, ſo hätten die Juden, wie auch ſonſt, ihren Trotz, ihre Verachtung entgegengeſetzt. Es mußte nothwendig eine philoſophiſche Ueberzeugung, die mit dem Wortſinne nicht übereinſtimmte, hinzukommen; und die Allegorie iſt demnach durchaus als die Frucht eines merkwürdigen Umſchwungs der jüdiſchen Bildung, als das Ergebniß einer geiſtigen Revolution zu betrachten.

Alle dieſe Momente, von denen keiner iſt, der nicht aus der Natur der Sache folgte, weiſen auf Alexandrien hin. Hier, im Mittelpunkte helleniſcher und orientaliſcher Bildung, hatten ſich, ſeit Alexander dem Großen, tauſende von Juden niedergelaſſen, von manchen der folgenden Könige, aus dem Stamme des Ptolemäus Lagi, namentlich von Ptolemäus Philadelphus, begünſtigt. Man leſe, was Philo de vita Mosis Liber II. Mang. II. 139. zu ſeinem Lobe ſagt. Manche dieſer Juden mögen ſchon frühe durch ihre Thätigkeit ſoviel Vermögen erworben haben, daß ſie, oder ihre Kinder, ſich ungeſtört, gleich den helleniſchen Gelehrten, den Studien weihen konnten, welche von den Ptolemäern mit königlicher Freigebigkeit begünſtigt wurden. Doch auch ohne dieß hätten ſie,

ſelbſt in Maſſe genommen und als Nation betrachtet, ſich nimmermehr von den Einflüſſen des neuen Ideenkreiſes, in den ſie, durch ihre Anſiedlung in Alexandrien, eingetreten waren, frei erhalten können. Denn Zeitanſichten, die nie zufällig ſind, ſondern in den nächſtliegenden, oft unbeachteten Dingen und Gewohnheiten ihren Grund haben, wirken durchdringender und unaufhaltſamer, als die unwägbaren Stoffe der neueren Phyſik. Kein Menſch kann ihnen völlig widerſtehen, ſelbſt wenn er vom Gegentheile überzeugt iſt, und alle Kraft des Widerſtandes aufbietet. Schon die veränderte Sprache (denn ſie nahmen in Aegypten die helleniſche an), mußte ihrer Bildung ein anderes Gepräge geben und bewirken, daß ſie nicht die alten bleiben konnten. Und wie rege, wie vielgeſtaltet war erſt der geiſtige Verkehr in Alexandrien! Die verſchiedenartigſten religiöſen und philoſophiſchen Anſichten trafen aus allen Völkern, wie die Schiffe im Hafen hinter Pharos, in dieſer Weltſtadt zuſammen. Der Orient ſpendete ſeine eigenthümlichen Naturreligionen, ſeine Emanationslehren, ſeine dualiſtiſchen Syſteme, ſeine Intellectualphiloſophie; die griechiſche Bildung ihre höchſten Blüthen. Von dieſem Reichthume oder von ſeinen Abflüſſen kam gewiß, wenn auch weniges, doch etwas unter das Volk, und veränderte alſo, in einem gewiſſen Grade, ſeine frühere Denkweiſe. Aber den Gelehrten, deren es unter den Juden immer gab, und den Denkenden unter ihnen, die unter jeder Nation gefunden werden, mußten die literariſchen Schätze, verbunden mit dem natürlichen Triebe des Menſchen, hinter andern nicht zurückzubleiben, und Vorzüge zu erringen, welche die Zeit hochſchätzt, ein mächtiger Sporn werden. Sie begannen, ſich in dem neuen Gebiete umzuſehen, zu leſen, zu vergleichen. Namentlich hat die platoniſche Philoſophie bei den alexandriniſchen Juden ſchon frühe Eingang gefunden, wie wir weiter unten mit überzeugenden Gründen darthun werden. Denn wenn ſie ſich einmal

mit griechiſcher Philoſophie beſchäftigen wollten, ſo iſt es zum Voraus nicht anders zu erwarten, als daß der Göttliche, der auch auf die chriſtliche Dogmengeſchichte ſo mächtig gewirkt hat, ſie am erſten anzog, da, abgeſehen von dem reizenden Style, ſein hoher ſittlicher Geiſt, und beſonders im Timäus, dem beliebteſten Buche der Theoſophen, eine gewiſſe Aehnlichkeit mit orientaliſchen Kosmogonien, einem Juden gefallen mußte. Aus dem Leſen, aus der Vergleichung aber entſtand nothwendig eine gewiſſe Kritik, und ſehr frühe mochten ihnen Zweifel an den groben Theophanien, an den oft unerträglichen Anthropomorphismen des Geſetzes aufſtoßen; denn darin ſtimmt ja die Philoſophie aller alten gebildeten Völker überein, daß der höchſte Gott ein reines, unſichtbares, ſelbſt unbegreifliches Weſen ſey.

Aber Kritik allein befriedigt nicht; ſie erkaltet vielmehr die Seelen. Wären jene Alexandriner bloß dabei ſtehen geblieben, ſo wären ſie zu Zweiflern an alt hergebrachter Offenbarung, bald zu Verächtern ihrer theokratiſchen Verfaſſung geworden, und mit dem Nationalkultus würden zugleich alle Gründe ihres Nationalſtolzes gefallen ſeyn. Dieß konnte nicht leicht geſchehen bei Menſchen, die von Jugend auf, alſo durch die mächtigſten Eindrücke der Natur, durch den nie zerſtörbaren Nachklang der Kindheit zur unbedingten Verehrung ihrer Verfaſſung und ihres Geſetzes, und zu der hohen Meinung von ihren Nationalvorzügen, welche das menſchliche Herz ſo gerne glaubt, angehalten waren. Die Allegorie trat in's Mittel, getragen und unterſtützt von einer Philoſophie, deren Eigenthümlichkeit ebenfalls durch die Zeit beſtimmt war. Denn Generationen, die nach früherer Beſchränktheit plötzlich, durch günſtige Anläſſe von außen, mit geiſtigen Schätzen überſchüttet werden, und alles gekoſtet und genoſſen haben, werden ſpäter entweder gleichgültig und zu bloßen ſammelnden Gelehrten, oder durch Ueberreiz für eine überſchwengliche, das

Seltſamſte aus allem früher Erkannten vereinigende Weisheit geneigt. Daß ſo etwas mit den Gelehrten unter den alexandriniſchen Juden vorgegangen iſt, zeigt der Erfolg, und Philo's Theoſophie. Der Verſtand hatte die Anthropomorphismen und die groben Lehren des Pentateuch's verworfen, und aus der religiöſen Ueberzeugung verdrängt, zugleich aber auch in der Allegorie einen Rahmen gefunden, in den, unter dem Scheine moſaiſcher Autorität, ungeſcheut neure Anſichten eingetragen werden konnten. Dieſen mußte nun die alles verbindende, Berge und Thäler verſetzende, Widerſprüche verbergende Einbildungskraft ausfüllen. Orientaliſche Philoſophie, Emanatismus, ſelbſt Dualismus, pythagoriſche Zahlenlehre, Sätze der Myſterien, beſonders Plato's Idealphiloſophie, Alles wurde zuſammengenommen, um ein Syſtem zu gründen, das zwar den Verſtand nicht befriedigt, aber ſonſt glänzt, blendet, oft faſt trunken macht. Zuerſt wurde die Unreinheit und Ungöttlichkeit der Materie ausgeſprochen, und dem gemäß Gott, der Herr, gänzlich aus der Welt, als der Reine aus der Unreinen, entfernt, dafür aber ein Syſtem göttlicher Kräfte, Ideen, dann das große Mittelweſen, der Hoheprieſter der Welt, der Logos geſchaffen, die ganze Welt belebt, der Luftkreis mit Geiſtern angefüllt, und die goldnen Zügel der äußern Natur, den Sternen, den reinen unſterblichen Seelen übergeben.

Indeß gehen wiſſenſchaftliche Anſichten nur dann tief, wenn ſie durch praktiſche gefeſtigt werden; und dieſe hinwiederum können nicht aus bloßer Schule ſtammen; ſie müſſen vielmehr in den Bedürfniſſen und den Gewohnheiten des täglichen Lebens, in den Zeitverhältniſſen wurzeln. Wirklich waren nun die damaligen Umſtände vorzugsweiſe geeignet, um eine Philoſophie zu bekräftigen, welche die Verderbtheit der Materie zum erſten Glaubensartikel machte. Man erwäge nur die damalige Zeit. Zuerſt unter Alexander's Nachfolgern furchtbare Kriege, wachſende Tyrannei; die Volksherr-

schaften, welche noch Philo an verschiedenen Stellen, aus einem Nachklange schönerer, vergangener Zeiten, die beste Regierung nennt, sind untergegangen, mit ihnen die Liebe zum Vaterlande, zum öffentlichen Leben, dessen Sorgen vordem die Edelsten erfüllt, und ihnen eine Richtung auf's Thun gegeben hatten; bei den Juden namentlich immer trübere Nationalaussichten, sofern diese auf vernünftige Betrachtung der Gegenwart gebaut werden konnten; später Rom das Grab aller Völker, so daß Philo quod Deus sit immutabilis, Pf. II. 462, Mang. I. 298. und 299. ausrufen kann: „Nichts von den menschlichen Dingen hat wahrhaften Bestand, es sind Luftgebilde ohne wahre Wesenheit, von Träumen in nichts unterschieden. Willst du das Schicksal einzelner Menschen nicht als Beweis hiefür gelten lassen, so betrachte das wechselvolle Loos ganzer Nationen. Einst blühete Hellas; allein es ist den Macedoniern unterlegen. Auch Macedonien war einst mächtig; aber es zerfiel durch Theilung in sich selbst. Vor den Macedoniern waren die Perser glücklich; aber Ein Tag hat ihre große Macht vernichtet. Jetzt sind die Parther mächtiger als ihre frühere Herrn, die Perser, und die Reihe der Sclaverei ist an diese gekommen. Auch Aegypten durfte einst stolz seyn; aber wie ein Nebel ist seine Größe zerronnen. Was soll ich von Aethiopien, was von Carthago, was von Lybien, was von den Königen des Pontus, was von Europa und Asien, oder besser, von der ganzen Welt sagen? Bietet sie nicht das Schauspiel eines Schiffes dar, das von den Wogen umgetrieben, bald aufwärts, bald abwärts fährt, bald günstigen, bald ungünstigen Wind hat? Denn im Kreise bewegt sich der göttliche Logos [ich kann das Wort der Zweideutigkeit wegen nicht übersetzen], welchen der große Haufe Glück zu nennen pflegt, und über Städte, Länder und Nationen dahinfahrend, theilt er Jeglichem jegliches Loos zu, nur dem einen zu dieser, dem andern zu jener Zeit, damit

die ganze Welt, wie eine Stadt, der ſchönſten unter allen Regierungsweiſen, der Volksherrſchaft, genieße.“

Eine Zeit muß wahrlich trübe ſeyn, in der man ſolches mit dem Ausdrucke des Gefühls und der Ueberzeugung ſagen kann. Hiezu rechne man noch die immer mehr um ſich greifende Sittenloſigkeit unter Hellenen und Barbaren, welche keinen Damm mehr hatte, weil mit den innern Banden der alten Staaten auch die der Volksreligionen gelöst waren.

Auf dieſe Weiſe konnte Praxis und Theorie leicht mit einander in Einklang treten; letztere hatte ſchon für ſich darauf geleitet, die Materie und mit ihr die Welt, als unrein und ungöttlich anzuſehen, die Umſtände ihrerſeits erleichterten den ſonſt dem menſchlichen Gefühle widerſtrebenden Schritt, daß man in der Entfernung von der Welt, in der Einſamkeit, Glück und Verdienſt ſuchen, und in ſtillem Brüten, in unthätiger Verſunkenheit, in dunkeln Gefühlen, das höchſte Gut finden konnte. Der Stand der Dinge gebot damals religiöſen Gemüthern Reſignation, mit dieſer aber entſtand, weil der Durſt nach Glück im Menſchen unauslöſchlich iſt, die Sehnſucht nach himmliſcher Glückſeligkeit, der Drang, in Gott zu ruhen, weil die Erde keine Befriedigung darbot, mit geſteigerter, ſchwärmeriſcher Liebe zu dem Höchſten. Die Hoffnung hatte die Gegenwart aufgegeben; aber deſto feuriger wandte ſie ſich, von den alten Büchern unterſtützt, auf die Zukunft, welche mit allen Bildern des Glücks ausgeſchmückt wurde. Weil aber viel Muth dazu gehörte, unter ſo abſchreckenden und ſo wenig verheißenden Umſtänden nicht zu verzweifeln, und das Vertrauen auf den Gott der Väter und ſeine Verheißungen zu bewahren, und weil nur ein treuer Jude Gutes hoffen konnte, wurde die Hoffnung zur Tugend; ſo wie auch der Glaube, aus denſelben Gründen. Denn er allein war noch für den treuen Juden der einzig feſte Anker in den Stürmen der Zeit. Andererſeits gehörte nicht wenig

Ueberwindung dazu, theils die Gebote des Gesetzes, den Gegenstand des Glaubens zu bewahren, theils die Verheißungen, die er vorhielt, trotz dem Widerspruche des Verstandes, der, nach dem gewöhnlichen Laufe der Dinge, keine Erfüllung hoffen konnte, für wahr zu halten. — Dieß sind nun die Grundzüge der Philosophie und der Moral, die sich in Philo's Schriften finden. Durch die Allegorie wurde sie in die heiligen Bücher hineingedeutet, damit sie durch das Ansehen des Gesetzgebers, an dessen Namen dem Juden alles Große, Erhabene und Gute, alle Wahrheit und Weisheit geknüpft war, scheinbar geheiligt wäre. Man könnte in mannichfacher Beziehung unsere Zeit, als Gegenstück jener Periode, aufstellen, in der Philo lebte. Wir haben in unsern Tagen alle mögliche Systeme, welche das Alterthum in einer Reihe von Jahrhunderten aufgestellt hat, in Teutschland emporblühen sehen. Alle Völker, alte wie neue, mußten uns den Tribut ihrer geistigen Schätze liefern; wir wurden mit Genüssen wissenschaftlicher Art überschüttet. Was ist daraus entstanden? Bei einem großen Theile der Zeitgenossen, Gleichgültigkeit gegen Philosophie, Zweifel an der Möglichkeit wahrhaft wichtiger Leistungen in diesem Gebiete; bei dem andern Theile Neigung zu geheimen, überschwenglichen, mit Gefühlen überladenen Wissen; und wo sich diese Leidenschaft mit der Achtung vor der heiligen Schrift paart, sehen wir auch bereits eine, an Philo's Allegorie erinnernde Exegese; (denn der baare Wortsinn ist ihnen zu schaal und ungewürzt). Selbst in der kirchlichen Theologie werden die Behauptungen früherer Lehrer auf eine Weise ausgelegt und dargestellt, die ihrer eigenthümlichen Farbe durchaus nicht entspricht. Was heißt dieß anders, als Geschichte und eigene Ansichten, durch ein willkührliches, Mittelglied vermengen? sey dieses nun die Fertigkeit zu idealisiren oder offene Allegorie.

Die Ursachen, aus denen Philo's Theosophie entstand,

lagen alſo in den Zeitverhältniſſen, und ſind allgemeiner Natur. Schon hieraus kann man ſchließen, daß unſer Verfaſſer ſein Syſtem nicht für ſich erfand, ſondern mit andern theilte. Wir müſſen aber auf dieſen Punkt hier noch beſonders aufmerkſam machen, weil es von Wichtigkeit iſt, daß der Leſer, gleich im Anfange dieſer Schrift, den richtigen Geſichtspunkt kenne, aus dem er das folgende beurtheilen muß. Es iſt bei der Allegorie, theils die Erklärungsweiſe, als ſolche, theils die ihr zu Grunde liegende Philoſophie zu beachten. Denn es iſt möglich, daß verſchiedene Partheien über dieſelbe Schrift allegoriſiren und doch die verſchiedenſten Erklärungen herausbringen. So hat man nach Kant ganz anders über die Bibel allegoriſirt (in der ſogenannten moraliſchen Erklärungsweiſe), als ſpäter, nachdem zuerſt Fichte und Schelling, und jetzt Hegel auf die Anſichten der Zeitgenoſſen wirkten. Nun iſt zu bemerken, daß alle alexandriniſche Allegoriſten, von denen wir noch Schriften übrig haben, nicht bloß in der Form der Erklärung übereinſtimmten, ſondern auch im Ganzen dieſelben philoſophiſchen Anſichten hatten; denn ſie gingen ſämmtlich von dem doppelten Grundſatze aus, daß Gott unſichtbar und unbegreiflich, und von der Welt rein abgetrennt ſey, und daß er dennoch dem jüdiſchen Volke das Vorrecht beſonderer Erwählung und einer beſonderen Offenbarung ertheilt habe, welche Vorausſetzung auch ihre andern religiöſen oder philoſophiſchen Anſichten beſtimmte. Namentlich behaupten wir von Philo, daß weder ſeine Art zu allegoriſiren, noch ſeine philoſophiſchen Meinungen ihm eigenthümlich ſind, ſondern daß er beides mit einer großen Menge ſeiner Zeitgenoſſen theilte. Dieſer Behauptung ſcheint zwar bei'm erſten Anblicke ſein außerordentliches Anſehen unter den Gelehrten ſeiner und der folgenden Zeiten zu widerſprechen. Denn man iſt zum Voraus geneigt zu der Annahme, daß ein ſo gefeierter Mann auch originell geweſen ſey und neue Ideen aufge-

bracht haben werde. Aber dem iſt nicht ſo, ſondern ſeine hohe Werthſchätzung iſt vielmehr aus ſeiner Beredtſamkeit, ſeiner blühenden, trefflichen Sprache, ſeiner Gewandtheit in der Darſtellung, endlich auch aus den einzelnen, trefflichen, ſelbſt erhabenen Ausſprüchen zu erklären, keineswegs aus ſeiner Originalität. Er mag immerhin einige neue Wendungen erfunden haben, und mag der Schöpfer einiger minder wichtigen Ideen ſeyn; die Allegorie ſelbſt aber und die eigenthümliche, ihr zu Grund liegende Philoſophie, hat er nicht geſchaffen. Dieß kann zum Theile aus ſeinen eigenen Schriften, zum Theile aus andern übrig gebliebenen Denkmälern der alexandriniſch-jüdiſchen Gelehrſamkeit bewieſen werden. Wir haben nämlich, theils Bruchſtücke, theils vollſtändig erhaltene Schriften alexandriniſcher Juden, welche insgeſammt älter ſind als Philo, und ganz dieſelben Anſichten enthalten. Namentlich gehören hieher die Bruchſtücke Ariſtobuls bei Euſebius, Pſeudoariſteas, ein guter Theil der Sybillinen, das vierte Buch der Makkabäer, in einem gewiſſen Sinne ſelbſt Jeſus Sirach, das Buch der Weisheit, lauter Schriften, deren Reſultate wir im letzten Capitel dieſes Werks betrachten werden, und von denen wir für den Augenblick nur ſoviel ſagen, daß ſie hinreichen zum bündigen hiſtoriſchen Beweiſe, daß in Alexandria eine beſondere jüdiſche Schule beſtand, zu der auch Philo gehörte. Daſſelbe läßt ſich, wie geſagt, auch aus ſeinen eigenen Schriften darthun. Denn erſtlich tritt er mit ſeinen allegoriſchen Erklärungen ſo ſicher und ungeſcheut auf, als ob Niemand in der Welt an der Gültigkeit dieſes Verfahrens einen Zweifel haben könnte; zum deutlichen Beweiſe, daß die Zeit für die Allegorie geſtimmt war, und ſie ſchon längſt kannte. Für's zweite führt er an vielen Stellen ſeiner Werke über einen und denſelben Ausſpruch der heiligen Schrift verſchiedene allegoriſche Erklärungen, als Meinungen Anderer, an. So in der Schrift de nominum muta-

tione, Pf. IV. 380. unten, Mang. I. 599. gegen unten. Nachdem er hier die Worte δώσω σοι τέκνον in der Stelle Genes. XVII. 16, auf die Herzensfreudigkeit gedeutet hatte, welche Gott dem Tugendhaften ſchenke, fährt er ſo fort: „Nun ſind noch die Worte ἐξ αὐτῆς (denn der ganze Vers heißt καὶ δώσω σοι ἐξ αὐτῆς τέκνον, sc. ex Sara) zu erklären. Einige deuten ſie als Bezeichnung deſſen, was von außen kommt, denn die Tugend kommt der Seele nicht aus ihr ſelbſt, ſondern von außen, aus Gott. Andere erklären ſie von der Schnelle der göttlichen Gaben, dieweil die Gnadengeſchenke Gottes ſchnell ertheilt werden. Andere hinwiederum beziehen ἐξ αὐτῆς auf ἀρετή, als die allgemeine Mutter alles Guten. Die Worte lauten im Griechiſchen ſo: Τί μὲν οὖν ἐστι τὸ „Δώσω σοι“ λέλεκται· τὸ δὲ „ἐξ αὐτῆς“ μηνυτέον. Οἱ μὲν οὖν, τὸ ἔξω γινόμενον αὐτῆς ἐδέξαντο, νομίζοντες ἄριστα κεκρίσθαι παρὰ ὀρθῷ λόγῳ, τὸ μηδὲν ἀποφαίνειν τὴν ψυχὴν ἴδιον αὐτῆς καλὸν, ἀλλὰ προσγινόμενον ἔξωθεν, κατὰ τὴν μεγαλόνοιαν τοῦ χάριτας ὀμβροῦντος θεοῦ. Οἱ δὲ, τὸ παραυτίκα τάχος· ἴσον γὰρ εἶναι, τὸ ἐξ αὐτῆς, τῷ παραχρῆμα, εὐθὺς, ἀνυπερθέτως, ἄνευ μελλήσεως. Τοῦτον δὲ τὸν τρόπον αἱ θεῖαι φιλοῦσι συμβαίνειν δωρεαὶ, φθάνουσαι καὶ τὰ χρόνων διαστήματα. Τρίτοι δέ εἰσιν, οἱ τὴν ἀρετὴν μητέρα τοῦ γεννητοῦ εἶναι λέγοντες ἀγαθοῦ, λαμβάνουσαν τὰς γονὰς παρὰ μηδενὸς θνητοῦ. Man erſieht hieraus nicht bloß, daß die Allegorie damals allgemein bekannt ſeyn mußte, ſondern auch, daß die philoſophiſchen Anſichten, auf die ſie gebaut iſt, dieſelben waren, denn alle dieſe verſchiedenen Erklärungen betrachten Iſak, den verheißenen Sohn, nicht als einen Menſchen, ſondern als einen modus der Seele, als den τρόπος der innern Freudigkeit, welche nach Philo's Lehre eins iſt mit der vollendeten Tugend. Eine ähnliche Stelle findet ſich in dem Buche quis rerum divinarum haeres sit, Pf. IV. 124, Mang. I. 513, untere

Mitte, wo er den Spruch, Genes. XV. 15: Σὺ δὲ ἀπελεύσῃ πρὸς τοὺς πατέρας σοῦ, μετ' εἰρήνης τραφεὶς ἐν γήρᾳ καλῷ erklärt. Er ſagt, für Väter erklären einige Sonne, Mond und Sterne, andere die Urbilder der Dinge, die Ideen, wieder andere die Elemente: πατέρας οὖν, οὐχ ὧν μετανάστατος ἐγένετο ἡ ψυχὴ, καλεῖ τοὺς ἐν τοῖς Χαλδαϊκοῖς κατωρυγμένους μνήμασιν, ἀλλ' ὡς μὲν ἔνιοί φασιν, ἥλιον καὶ σελήνην καὶ τοὺς ἄλλους ἀστέρας· τῶν γὰρ κατὰ γῆν ἁπάντων τὴν φύσιν διὰ τούτων λόγος ἔχει συνίστασθαι. Ἵλις δέ τινες νομίζουσι, τὰς ἀρχετύπους ἰδέας, τὰ νοητὰ καὶ ἀόρατα ἐκεῖνα τῶν αἰσθητῶν καὶ ὁρωμένων τούτων παραδείγματα, πρὸς ἃ τὴν τοῦ σοφοῦ διάνοιαν μετοικίζεσθαι. Τινὲς δὲ πατέρας ὑπετόπασαν εἰρῆσθαι τὰς τέσσαρας ἀρχάς τε καὶ δυνάμεις, ἐξ ὧν συνέστηκεν ὁ κόσμος, γῆν, ὕδωρ, ἀέρα καὶ πῦρ. Es wird durch dieſe Worte klar, daß die Uebertragung der platoniſchen Ideenlehre auf die moſaiſche Offenbarung damals Gemeingut war. Noch auffallender iſt eine dritte Stelle de Somniis I, Pſ. V. 54, Mitte, Mang. I. 638, gegen unten. Es wird hier der Spruch Genes. XXVIII. 11: ὑπήντησε τόπῳ, ἔδυ γὰρ ὁ ἥλιος erklärt. Nachdem er ſeine eigene Anſicht gegeben, fährt er ſo fort: „Einige erklären Sonne in dieſer Stelle für νοῦς, und αἴσθησις für Verſtand und Sinne, τόπος aber für den göttlichen λόγος. Denn ſo lange der Verſtand die ſinnlichen und überſinnlichen Dinge zu begreifen vermeint, iſt der λόγος ferne von der Seele; erſt, wenn jener ſich ſelbſt aufgegeben, ziehet er ein u. ſ. w.: ἔνιοι δὲ ἥλιον μὲν ὑποτοπήσαντες εἰρῆσθαι νυνὶ συμβολικῶς αἴσθησίν τε καὶ νοῦν, τὰ νενομισμένα καθ' ἡμᾶς αὐτοὺς εἶναι κριτήρια, τόπον δὲ τὸν θεῖον λόγον, οὕτως ἐξεδέξαντο· ἀπήντησεν ὁ ἀσκητὴς λόγῳ θείῳ, δύναντος τοῦ θνητοῦ καὶ ἀνθρωπίνου φέγγους. Ἄχρι μὲν γὰρ οὗ ὁ νοῦς τὰ νοητὰ, καὶ τὰ αἰσθητὰ αἴσθησις οἴεται παγίως καταλαμβάνειν, καὶ ἄνω περιπολεῖν, μακρὰν ὁ θεῖος λόγος ἀφέστηκεν· ἐπειδὰν

δὲ ἑκάτερον ἀσθένειαν ὁμολογήσῃ τὴν ἑαυτοῦ, καὶ τρόπον τινὰ καταδύσῃ χρησάμενον ἀποκρυφῇ, προϋπαντᾷ δεξόμενος αὖθις ὁ ἔφεδρος ἀσκητῆς ψυχῆς, ὁ ὀρθὸς λόγος, ἑαυτὴν μὲν ἀπογεγωσκούσης, τὸν δὲ ἐπιφοιτῶντα ἔξωθεν ἀφανῶς φαμενούσης. Folglich war auch der Logosbegriff den Allegoristen in Alexandrien allgemein bekannt! Daß aber auch eine sehr eigenthümliche Gestaltung dieses Begriffs, die wir bei Philo finden, nicht ihm angehört, sondern Gemeingut Vieler war, läßt sich aus einer Stelle des Hebräerbriefs schließen, der überhaupt seine Erklärung nur in der alexandrinischen Theosophie und in Philo's Schriften findet. In dem Tractate, quis rerum divinarum haeres sit, führt Philo die auffallende Idee des λόγος τομεύς, des λόγος als Zertheiler, aus, eine Idee, auf die wir später zurückkommen werden. Nun scheint es mir, daß der λόγος τοῦ θεοῦ, τομώτερος ὑπὲρ πᾶσαν μάχαιραν δίστομον, der Hebr. IV. 12. genannt ist, auf keine andere Weise genügend erklärt werden kann, als durch Vergleichung mit der genannten Idee Philo's, daß also beide, der Verfasser des Hebräerbriefs und Philo dieselbe sehr eigenthümliche Meinung theilen. Da diese nun ferner von beiden als bekannt und als baare Wahrheit hingestellt wird, so ist klar, daß sie längst in die alexandrinische Theosophie aufgenommen seyn mußte.

Indessen, wenn die allegorische Philosophie damals in Alexandrien viele Anhänger zählte, so ward sie nichtsdestoweniger von vielen andern verworfen, und es gab unter den Juden dieser Stadt eine Parthei, welche der wörtlichen Erklärung zugethan blieb. Dieß ist schon an und für sich höchst wahrscheinlich, denn wie sollte es unter einer so großen Menge von Menschen, Lehrern und Synagogen nicht verschiedene Ansichten gegeben, warum sollten sich unter ihnen keine Anhänger der alt hergebrachten Lehre gefunden haben, die überall, schon wegen der Gewohnheit, ihrer Freunde versichert ist? Allein

es läßt ſich auch aus den vielen Stellen Philo's beweiſen, wo er gegen die wörtliche Erklärung einzelner Ausſprüche der Schrift zu Felde zieht. Ja er nennt die Parthei ſelbſt deutlich genug de Cherubim, Pf. II. 24, Mang. I. 146, zu unterſt. „Damit wir die Geburt und Zeugung der Tugend beſchreiben können, ruft er hier aus, ſollen die Abergläubigen ihre Ohren verſchließen oder ſich entfernen. Denn göttliche Myſterien lehren wir, aber nur ſolche Seelen, welche ihrer würdig ſind. Dieß ſind diejenigen, welche ungeſchminkte Frömmigkeit ohne Prunk üben; jenen andern aber, die von einer unheilbaren Krankheit, dem Pochen auf den Wortklang, dem Kleben an Namen, der Gaukelei mit Gebräuchen, befallen ſind, und ſonſt nichts höheres ahnen, wollen wir die geheiligten Geheimniſſe nicht mittheilen“: ἵνα δὲ τὴν ἀρετῶν κύησιν καὶ ὠδῖνα εἴπωμεν, ἀκοὰς ἐπιφραξάτωσαν δεισιδαίμονες τὰς ἑαυτῶν ἢ μεταστήτωσαν. Τελετὰς γὰρ ἀναδιδάσκομεν θείας τοὺς τελετῶν ἀξίους τῶν ἱερωτάτων μύστας. Οὗτοι δ' εἰσὶν οἱ τὴν ἀληθῆ καὶ οὖσαν ὄντως ἀκαλλώπιστον εὐσέβειαν μετὰ ἀτυφίας ἀσκοῦντες. Ἐκείνοις δὲ οὐχ ἱεροφαντήσομεν κατεσχημένοις ἀνιάτῳ κακῷ, τύφῳ ῥημάτων, καὶ ὀνομάτων γλισχρότητι, καὶ τερθρείαις ἐθῶν, ἄλλῳ δὲ οὐδενὶ τὸ εὐαγὲς καὶ ὅσιον παραμετροῦσιν.

Daß unter ἐκεῖνοι Niemand anders, als die Anhänger der ῥητὴ ἑρμηνεία gemeint ſind, erſieht man theils daraus, daß er mit τελεταὶ auch ſonſt immer geheime Lehren bezeichnet, welche unter der Hülle des Wortſinns verborgen ſind, wornach, kraft des Gegenſatzes, bei ἐκεῖνοι an die Anhänger der wörtlichen Erklärung gedacht werden muß; theils ſieht man es aus den Ausdrücken γλισχρότης ὀνομάτων, das Kargen mit Worten, die Wortklauberei und τερθρεία ἐθῶν, der Stumpfſinn derer, die nur in Gebräuchen das Höchſte finden.

Bei den Gelehrteren dagegen herrſchte die Allegorie vor, wie ſie denn auch Philo oft das Eigenthum der Weiſen nennt.

Ja sie war zu Philo's Zeit längst bei einer ganzen religiösen Gesellschaft gottesdienstlich geworden, nämlich bei den Therapeuten, worauf wir hier bloß hindeuten, die weitere Entwicklung aber für das letzte Capitel vorbehalten.

Diese allgemeine Verbreitung in Aegypten wäre nun nicht möglich gewesen, wenn unsere Theosophie nicht schon lange vor Philo entstanden war. Denn ehe eine so eigenthümliche Geistesrichtung das Gemeingut einer ganzen Masse von Menschen werden kann, wird lange Zeit der Ausbildung erfordert. Allein nicht bloß in Aegypten ist sie zu Philo's Zeit verbreitet gewesen, sondern es läßt sich nachweisen, daß sie bereits nach Palästina verpflanzt worden war. Wir sagen dieß hier bloß, um dem Leser den richtigen Gesichtspunkt zu bestimmen, aus dem er Philo's Theosophie betrachten muß, die genauen Beweise werden wir, wie schon gesagt ist, erst weiter unten beibringen.

Nach diesen vorläufigen Bemerkungen sind wir im Stande, den Leser auf die wichtigsten Punkte aufmerksam zu machen, ohne deren Beachtung die Theosophie Philo's nicht verstanden werden kann. Diese sind: Erstens, daß unter den alexandrinischen Juden eine allegorische Schule bestand, deren Entstehung zwei Jahrhunderte vor Philo hinauf verfolgt werden kann, und deren Lehren eine eigenthümliche Frucht der Zeitverhältnisse sind. Zweitens, daß überall, wo wir unter den alexandrinischen Juden Spuren der allegorischen Erklärung finden, auch dieselben oder ähnliche philosophische Ansichten mitunterlaufen; daß also Allegorie und jene besondre Art der Theosophie unzertrennlich mit einander verbunden waren, und erstere demnach als Unterscheidungszeichen nicht etwa einer besonderen Erklärungsweise, sondern auch eigenthümlicher Philosophie betrachtet werden muß. Drittens, daß Philo, der einzige alexandrinische Jude, von dem wir umfassendere allegorische Schriften übrig haben, nicht als Schöpfer einer

neuen Anſicht, ſondern als Repräſentant einer damals weit verbreiteten Bildungsweiſe anzuſehen iſt.

Nun iſt es Zeit, daß wir das eigentliche Weſen der Allegorie Philo's im einzelnen genau beſchreiben. Philo erkennt in den meiſten Stellen des Pentateuch's (denn nur über dieſen hat er Schriften hinterlaſſen), zugleich einen höhern oder myſtiſchen Sinn, und einen geſchichtlichen oder wörtlichen. Man vergleiche de Josepho, Mang. II. 46, zu oberſt. Nachdem er die Schickſale Joſeph's bis zu ſeiner Verkaufung an die Midianiten erzählt hat, fährt er in unſrer Stelle ſo fort: *Ἄξιον μέντοι μετὰ τὴν ῥητὴν διήγησιν, καὶ τὰ ἐν ὑπονοίαις προσαποδοῦναι. Σχεδὸν γὰρ τὰ πάντα ἢ τὰ πλεῖστα τῆς νομοθεσίας ἀλληγορεῖται.* Das Wort *νομοθεσία* bezeichnet bei unſerem Verfaſſer immer den ganzen Pentateuch. Zweitens, die Worte *σχεδὸν γὰρ τὰ πάντα ἢ τὰ πλεῖστα ἀλληγορεῖται* beſagen nicht, der Pentateuch habe zum größten Theile bloß einen allegoriſchen, ſondern zugleich einen allegoriſchen Sinn. Dieß erſieht man theils daraus, daß er eben, als er dieß ausſpricht, von der wörtlichen Erklärung einer moſaiſchen Geſchichte, nämlich von dem Leben Joſeph's, herkommt, theils geht es daraus hervor, daß er auch ſonſt den größten Theil der moſaiſchen Bücher zugleich hiſtoriſch nimmt.

Wir wollen noch eine Beweisſtelle beibringen, nämlich aus dem Buche de Decalogo, welches er, Mang. II. 180, mit den Worten beginnt: *Τοὺς βίους τῶν κατὰ Μωϋσέα σοφῶν ἀνδρῶν, οὓς ἀρχηγέτας τοῦ ἡμετέρου ἔθνους καὶ νόμους ἀγράφους αἱ ἱεραὶ βίβλοι δηλοῦσιν, ἐν ταῖς προτέραις συντάξεσι μεμηνυκὼς* (nämlich im Leben Abraham's, Iſak's, Jakob's und Joſeph's), *κατὰ τὰ ἀκόλουθα ἑξῆς τῶν ἀναγραφέντων νόμων τὰς ἰδέας ἀκριβώσω· μηδ' εἴ τις ὑποφαίνοιτο τρόπος ἀλληγορίας, τοῦτον παρεὶς, ἕνεκα τῆς πρὸς διάνοιαν φιλομαθοῦς ἐπιστήμης, ἣ πρὸ τῶν ἐμφανῶν ἔθος τὰ ἀφανῆ*

ζητεῖν. Alſo abermals der höhere und der Wortſinn neben einander! Die wörtliche Erklärung nennt er ἡ ῥητὴ ἀπόδοσις, ἡ ῥητὴ ἑρμηνεια, ἡ ἐν φωναῖς ἀπόδειξις. Was das Einzelne betrifft, ſo erklärt er wörtlich, einen guten Theil der Schöpfung, wie aus der Schrift de mundi opificio erhellt; die Geſchichte der Sündfluth, cfr. de vita Abrahami, Pf. V. 246—250. Den größten Theil der Schickſale Abraham's, wie man aus der Schrift de Abrahamo, — Joſeph's, wie man aus dem Buche de Josepho, ferner das Leben Moſis faſt ganz, ſo wie die Geſchichte des israelitiſchen Volks in der Wüſte, wie man aus den drei Büchern de vita Mosis erſieht. Daß er auch das Leben Jakob's und Iſaak's größtentheils hiſtoriſch genommen habe, kann man aus der Analogie ſchließen, in welcher die beiden verlornen Bücher, de Isaaco und de Jacobo, zu den beiden noch vorhandenen, de Abrahamo und Josepho, ſtehen. Man vergleiche die ſchon oben angeführte Stelle der Schrift de Josepho, Mang. II. 41, gleich im Anfange: τρεῖς μέν εἰσιν ἰδέαι, δι' ὧν τὸ ἄριστον τέλος, μάθησις, φύσις, ἄσκησις — κατὰ τὸ ἑξῆς ἀναγράψω τὸν πολιτικόν. Denn da er Abraham — τὸν ἐκ διδασκαλίας, und Joſeph — τὸν πολιτικὸν faſt ganz wörtlich nimmt, ſo iſt natürlich, daß er dieſe Anſicht auch in den beiden verlornen Schriften derſelben Klaſſe befolgte. Wörtlich nimmt er ferner die moſaiſchen Geſetze, Vorſchriften, Gebräuche und Feſte. Und zwar iſt ſeine wörtliche Erklärung ſtarkgläubig. So hält er die drei Perſonen, welche, Genesis XVIII. 3 — 10, dem Abraham erſchienen, wirklich für göttliche Geſtalten oder Kräfte, nur nicht für Gott ſelbſt. Er läßt ferner gelten, daß ſie die Geſtalt von Eſſenden angenommen, nur nicht eigentlich gegeſſen haben. (cfr. de Abrahamo, Pf. V. 280—290, Mang. II. 18—20.) So nimmt er ferner im Leben Moſis wirklich an, daß eine göttliche Geſtalt ihm im Feuerbuſche erſchienen ſey; daß die zehn Gebote auf Sinai in der Luft zu einer ar-

tikulirten Stimme zuſammengeronnen, und dem Volke ſinnlich kund geworden ſeyen; daß Moſes wirklich ſeinen Tod zum voraus ſelbſt beſchrieben; daß er wirklich von Engeln begraben worden ſey. Man leſe das erſte, zweite und dritte Buch de vita Mosis. Dagegen läßt er Bileam's Eſelin nicht mit menſchlicher Stimme reden. (cfr. erſtes Buch de vita Mosis, Mang. II. 123.) Daß er in vielen Stellen des Pentateuch's bloß den Wortſinn anerkannt habe, kann man aus ſeinen Büchern de vit. Mos. ſchließen. Denn während er in den Traetaten de Abrahamo und de Josepho beide Erklärungsarten gleichmäßig neben einander hergehen läßt, iſt er in den zwei erſten Büchern de vita Mosis mit den Allegorien ſehr ſparſam. Im erſten derſelben, wo Moſes als König dargeſtellt wird, finden ſich nur zwei: die erſte aus Gelegenheit des brennenden Dornbuſches — kaum Allegorie, mehr eine moraliſche Nutzanwendung zu nennen. cfr. Mang. II. 91. unten und 92. oben; die zweite über das Lager von Elim mit den zwölf Waſſerbrunnen und ſiebzig Palmen (exod. XV. 27.) Mang. II. 111. oben. Im zweiten Buche, wo er ihn als Geſetzgeber darſtellt, iſt gar keine. Dieß iſt auch natürlich. Moſes war ſeinem Volke das höchſte Vorbild aller Vollkommenheiten, deßhalb lag den Juden nothwendig viel daran, ſeine Geſchichte kennen zu lernen; und da ihm faſt göttliche Kräfte zugeſchrieben und faſt göttliche Verehrung gezollt wurde, ſo konnte man auch das Wunderbarſte in ſeiner Geſchichte wörtlich nehmen. Dann iſt auch der Ton in den vier letztern Büchern des Pentateuch's weit weniger ſagenartig, als in der Geneſis. Im dritten Buche de vita Mosis dagegen, wo er ihn als Prophet und Hohenprieſter ſchildert, iſt alles voll von Allegorien. Wieder natürlich. Denn als Prophet und Hohenprieſter war Moſes zugleich Lehrer, und Verwalter der göttlichen Geheimniſſe, folglich war hier der Ort, die überſchwengliche Weisheit anzubringen, und überdieß gab die Stiftshütte, das Kleid

des Hohenprieſters, ſeine Verrichtungen, die Opfer und Gebräuche ſelbſt Anlaß zur ſymboliſchen Erklärung.

Wenn nun auf dieſe Weiſe der Wortſinn oft ſtark vorherrſcht, ſo läßt er ihn doch ſelten in ſeinem vollen Umfange gelten, namentlich, wo von Wirkungen Gottes, von ſeinem Erſcheinen in der Welt die Rede iſt. In ſolchen Fällen ſchiebt er jedesmal entweder den Stellvertreter des Höchſten, den λόγος oder göttliche Kräfte unter. So nimmt er, wie ſchon geſagt wurde, zwar an, daß dem Abraham drei göttliche Geſtalten erſchienen ſeyen, da er im Haine Mamre ſaß, aber Gott, der Herr, der nach der Erzählung der Geneſis unter den dreien erſchien, iſt nach ſeiner Darſtellung nicht darunter. Ferner iſt es zwar eine göttliche Erſcheinung, die Moſes im Dornbuſche ſah, aber nicht der Herr ſelbſt, ſondern der Logos. Endlich iſt, nach Philo, Gott der Herr nicht in der Wolkenſäule, ſondern abermals letzterer. Wir werden noch manche Beiſpiele dieſer Art, ſo wie die Beweiſe der eben angeführten, unten, in der natürlichen Reihe unſerer Schrift beibringen, und ihre Bedeutung für das Syſtem darthun.

Neben der hiſtoriſchen Erklärung geht jedoch meiſtens die allegoriſche her, die wir jetzt beſchreiben wollen. Sie wird bezeichnet mit den Ausdrücken: ἡ δι' ὑπονοιῶν ἀπόδοσις, ἡ διὰ τύπων, συμβόλων ἀπόδειξις, ἡ ἀλληγορία. Ueber das Weſen dieſer Erklärung im Allgemeinen, vergleiche man den Anfang der Schrift de vita Abrahami, Mang. II. 2: Ὃν μὲν οὖν τρόπον ἡ κοσμοποιΐα διατέταχται, διὰ τῆς προτέρας συντάξεως, ὡς οἷόν τε ἦν, ἠκριβώσαμεν. Ἐπεὶ δὲ πρὸς νόμους κατὰ τὸ ἑξῆς ἀκόλουθον ἀναγκαῖον διερευνᾶσθαι, τῶν ἐπὶ μέρους καὶ ὡς ἂν εἰκόνων ὑπέρθεσιν ποιησάμενοι, τοὺς καθολικωτέρους καὶ ὡς ἂν ἀρχετύπους προτέρους διερευνήσομεν. Οὗτοι δέ εἰσιν, ἀνδρῶν οἱ ἀνεπιλήπτως καὶ καλῶς βιώσαντες, ὧν τὰς ἀρετὰς ἐν ταῖς ἱερωτάταις ἐστη-

λιτεῦσθαι γραφαῖς συμβέβηκεν, οὐ πρὸς τὸν ἐκείνων ἔπαινον αὐτὸ μόνον, ἀλλὰ καὶ ὑπὲρ τοῦ τοὺς ἐντυγχάνοντας προτρέψασθαι, καὶ ἐπὶ τὸν τῶν ὁμοίων ζῆλον ἀγαγεῖν. Οἱ γὰρ ἔμψυχοι καὶ λογικοὶ νόμοι ἄνδρες ἐκεῖνοι γεγόνασιν. Alſo jene Männer werden als allgemeine Geſetze und Vorbilder betrachtet, dieß mußte nothwendig im Einzelnen zur Allegorie führen, was auf folgende Weiſe geſchieht. Faſt jede der in der Geneſis genannten Perſonen wird als ein τρόπος ψυχῆς, als ein modus der Seele, als eine beſondere Richtung der menſchlichen Geiſteskraft hingeſtellt, ſo daß die Allegorien zuſammen eine religiöſe Pſychologie bilden. cfr. de vita Abrahami, Pf. V. 254, Mang. II. 9, gegen oben. Es wird hier der Spruch Exodus III. 15. erklärt: „Ich bin der Gott Abraham's, Iſaak's und Jakob's,“ und unter anderen folgendes geſagt: ταῦτα μὲν οὖν ἐπ' ἀνδρῶν ὁσίων εἰρῆσθαι δοκεῖ· μηνύματα δ' ἐστὶ φύσεως ἀδηλοτέρας καὶ πολὺ βελτίονος τῆς ἐν αἰσθητοῖς. Τρόπους γὰρ ψυχῆς ἔοικεν ὁ ἱερὸς διερευνᾶσθαι λόγος, ἀστείους ἅπαντας, τὸν μὲν ἐκ διδασκαλίας, τὸν δ' ἐκ φύσεως, τὸν δ' ἐξ ἀσκήσεως ἐφιέμενον τοῦ καλοῦ. Ὁ μὲν γὰρ πρῶτος, ἐπίκλησιν Ἀβραάμ, σύμβολον διδασκαλικῆς ἀρετῆς ἐστιν, ὁ δὲ μέσος, Ἰσαάκ, φυσικῆς, ὁ δὲ τρίτος, Ἰακώβ, ἀσκητικῆς. Ἀλλὰ γὰρ οὐκ ἀγνοητέον, ὅτι μετεποιεῖτο τῶν τριῶν ἕκαστος δυνάμεων, ὠνομάσθη δὲ ἀπὸ τῆς πλεοναζούσης κατ' ἐπικράτειαν. Οὔτε γὰρ διδασκαλίαν ἄνευ φύσεως ἢ ἀσκήσεως τελειωθῆναι δυνατόν· οὔτε φύσις ἐπὶ πέρας ἐστὶν ἐλθεῖν ἱκανὴ, δίχα τοῦ μαθεῖν καὶ ἀσκῆσαι· οὔτε ἄσκησις, εἰ μὴ προθεμελιωθείη φύσει τε καὶ διδασκαλίᾳ. Προσηκόντως οὖν καὶ τὴν τῶν τριῶν, λόγῳ μὲν ἀνδρῶν, ἔργῳ δὲ, ὡς εἶπον, ἀρετῶν, οἰκειότητα συνῆψε φύσις, μάθησις, ἄσκησις, ἃς ἑτέρῳ ὀνόματι Χάριτας ἰσαρίθμους ἄνθρωποι καλοῦσιν. Auf dieſe Weiſe wird Adam als der niedere, ſinnliche Menſch, der ἄνθρωπος γηγενὴς und χοϊκός, Kain als Selbſtſucht, Abel als Gottergebenheit, (cfr.

de Sacrificiis Abelis et Caini, Pf. II. 73, im Anfange der Schrift), Enos als Bild der Hoffnung, Henoch der Buße, Noah der Gerechtigkeit (cfr. de vita Abrahami, Pf. V. 234 — 240.) hingeſtellt. Abraham wird zum Symbol der Seele, die durch Erziehung weiſe geworden, Iſak derjenigen, die es von Natur iſt, Jakob einer ſolchen, die es durch Uebung wurde. Sarah iſt τρόπος τῆς ἀρετῆς γενικῆς, Rebekka τῆς ὑπομονῆς, Lea τῆς ἀρετῆς μισουμένης, Joſeph iſt Sinnbild des politiſchen Treibens, Pharao ὁ ἀντίθεος νοῦς, Moſes ſelbſt wird genannt ὁ λόγος προφήτης, als höchſte Darſtellung prophetiſchen Geiſtes. Auch Sachen werden zu Symbolen. So iſt Aegypten Sinnbild des Leibes, Kanaan der Frömmigkeit, eine Ringeltaube Sinnbild der göttlichen Weisheit, die Haustaube Sinnbild der menſchlichen, das Schaaf Bild der reinen Seele, weil es das reinſte unter den Thieren ſey. cfr. de nominum mutatione, Pf. IV. 426, gegen unten u. ſ. w. Die Schickſale jener verſchiedenen Männer, wie ſie in der Geneſis erzählt ſind, werden als die verſchiedenen Veränderungen und Geſtaltungen der allgemeinen Seelenkraft dargeſtellt. Um dem Leſer einen klaren Begriff von dieſer Behandlungsweiſe zu geben, wollen wir einige Beiſpiele herſetzen. In der Schrift de Cherubim, Pf. II. 30 — 36, Mang. I. 149 — 151, läßt er ſich über die Kinderzeugung Adam's und Eva's (cfr. Genesis IV. 1. 2. und 25.), ſo vernehmen: „Man muß ſich oft über das Ungewöhnliche in der Darſtellungsweiſe unſeres Geſetzgebers wundern. Denn da er von dem erſten Menſchen reden will, der von Menſchen und nicht von Gott, wie die zwei Urmenſchen, abſtammt, und den er zuvor gar nicht genannt hat; ſetzt er ſeinen Namen geradezu her, als wäre er längſt bekannt und würde jetzt nicht zum erſtenmale genannt. „Sie gebar den Kain“ (cfr. Genes. IV. 1.). Was für ein Kain iſt dieß, möchte man fragen? haſt du denn vorher das Geringſte über ihn geſagt?

Und doch kennst du die richtige Stellung der Namen so gut; denn nur einige Verse weiter unten, kann man es dir an einem Beispiele von derselben Person nachweisen. „Adam erkannte Eva, sein Weib, und sie gebar ihm einen Sohn, und er nannte seinen Namen Seth.“ Hättest du nun nicht viel eher bei dem Erstgebornen der Söhne Adam's und aller Menschen sein Geschlecht vorher angeben sollen, ob weiblich oder männlich, und dann erst den Namen hintenansetzen? Da es nun am Tage ist, daß der Gesetzgeber nicht aus Unkenntniß von der gewöhnlichen Sprachweise abwich, so ist es billig, daß wir nach der Ursache dieser Eigenheit fragen. Sie scheint mir folgende zu seyn. Die übrigen Menschen gebrauchen Namen, die dem nicht entsprechen, was bezeichnet werden soll. Bei Moses dagegen sind die Namen klare Spiegel der Sachen, so daß beide eins sind. Unter anderen ist unsere Stelle ein deutlicher Beleg für diese Behauptung. Wenn nämlich unser Geist (der Adam genannt werden mag) mit der Sinnenkraft zusammentrifft, durch welche alles Belebte lebt (sie mag Eva heißen) und nach Vereinigung strebend, sich ihr naht, so empfängt die Seele die sinnlichen Gegenstände, wie in einem Netze, und macht auf sie Jagd; mit den Augen auf die Farben, mit den Ohren auf die Töne, mit der Nase auf die Düfte, mit dem Gaumen auf die Gegenstände des Geschmacks, mit dem Tastsinn auf die Körper. Von allem dem wird sie schwanger und gebiert alsbald das schwerste der Seelenübel, den Wahn. Denn sie wähnt alles, was sie sinnlich empfindet, mit den Augen, den Ohren, dem Geruche, dem Geschmacke, dem Gefühle, sey ihr Eigenthum, und der Geist Erfinder und Künstler aller Dinge. Dieß widerfährt jedoch der Seele nicht ohne Grund. Denn es war einst eine Zeit, wo der Geist mit der Sinnenkraft nicht verkehrte, noch mit ihr vereinigt war, sondern den einsamen Thieren gleich für sich lebte. Damals nur bloß mit sich be-

ſchäftigt, hatte er keine Berührung mit dem Körper, noch beſaß er in ihm ein Werkzeug, durch das er auf die Außenwelt Jagd machen konnte, ſondern er war blind und unvermögend, und zwar nicht etwa bloß in der Art, in der man einen Blinden der Sinne beraubt nennt, — denn einem ſolchen fehlt nur ein Sinn, während ihm die anderen in voller Kraft dienen — ſondern alle und jede Sinnenkraft war ihm entnommen, ſo daß er, als wahrhaft unvermögend, als die Hälfte einer vollkommenen Seele, ohne die Fähigkeit, die Außenwelt zu erkennen, als das unſelige Bruchſtück eines Ganzen, ohne Unterſtützung der Sinnenorgane, daſtand. Deßwegen befand er ſich auch in dichter Unwiſſenheit über die Körperwelt; weil ihm nichts Aeußeres erſcheinen konnte. Da ihm nun Gott nicht nur das Ueberſinnliche, ſondern auch die ſinnliche Welt offenbaren wollte, macht er ihn erſt zu einem Ganzen, indem er die zweite Hälfte, die Sinnenkraft, ihm zuführte, welche in der Schrift mit dem Gattungsnamen, Weib, mit dem ſpeciellen Namen, Eva, bezeichnet wird. Dieſe goß gleich bei ihrer Vereinigung mit ihm durch alle ihre Theile, wie durch Oeffnungen, Licht in vollem Maße in den Geiſt, zerſtreute die lange Nacht, und gab ihrem Herrn auf dieſe Weiſe die Möglichkeit, die äußere Welt genau und klar anzuſchauen. Der Geiſt ſeinerſeits, wie von hellem Tageslichte erleuchtet, das plötzlich durch die Nacht bricht, oder wie ein Menſch, der urplötzlich vom Schlafe erwacht, oder wie ein Blinder, der mit einem Schlage das Geſicht erhält, eilte ſchnell auf alle Wunder zu, die ſich ihm darboten, beſchaute den Himmel, die Erde, das Waſſer, die Luft, Pflanzen, Thiere, ihre Geſtalt, ihre Eigenſchaften, ihre Kräfte, ihre Lage, ihre Bewegung, ihre Wirkung und ihr Thun, ihre Veränderungen, ihr Entſtehen, ihr Vergehen; das eine ſah er, das andere hörte er, wieder anderes roch, koſtete, betaſtete er, und was Luſt in ihm erregte, ſuchte er auf, was Schmerz, verab-

ſcheute er. Nachdem er auf dieſe Weiſe da und dort hingeſchaut, und ſich und ſeine Kräfte wahrgenommen hatte, gerieth er auf denſelben Irrthum, wie Alexander, der Makedone. Denn von dieſem erzählt man, er habe ſich in dem Wahne, Aſien und Europa ſchon zu beſitzen, auf einen erhabenen Ort geſtellt, wo er beide Ufer ſehen konnte, um ſich geſchaut, und dann ausgerufen, was da iſt und was dort iſt, gehört mein, ein Ausſpruch, der kaum eines Knaben würdig war, aber einem Könige übel anſtand. Lange ſchon vor ihm widerfuhr daſſelbe dem Menſchengeiſte; denn da ihm die Sinnenkraft vereint wurde, und die ganze Körperwelt durch dieſe Vermählung offenbar geworden war, vermeinte er nun, daß Alles ihm gehöre und Nichts einem andern. Dieß iſt die falſche Geiſtesrichtung (τρόπος ψυχῆς), welche Moſes mit dem Namen Kain (oder Beſitz), bezeichnete, und welche voll Thorheit, oder beſſer, voll Gottloſigkeit iſt. Denn ſtatt Gott die Ehre zu geben, und von ihm Alles abhängig zu machen, hält ſie Alles für eigenen Beſitz der Menſchenſeele, die nicht einmal ſich ſelbſt beſitzt, ja nicht einmal ſich ſelber nach ihrem wahren Weſen kennt“ u. ſ. w. — Wir haben hier die vierfache Allegorie über die Geſchichte Adam's, Eva's, ihrer Vermählung und ihres erſten Sprößlings Kain. Man wird einen gewiſſen Witz in dieſer Darſtellung nicht verkennen.

Nehmen wir ein anderes Beiſpiel, aus einer hiſtoriſirenden Schrift, nämlich aus dem Buche de vita Abrahami, Pf. V. 260—270, Mang. I. 11—14. Nachdem er hier die Reiſen Abraham's von Chaldäa nach Haran, und von Haran nach Paläſtina, der wörtlichen Erklärung gemäß, erzählt, fährt er am angeführten Orte ſo fort: „Jene Reiſen ſind nach den Geſetzen der Allegorie Symbole einer Tugend liebenden, und den wahren Gott ſuchenden Seele. Die Chaldäer trieben von jeher Sterndienſt, und hielten die Welt, namentlich die Sterne, für Gott, das Geſchöpf, ſtatt des Schöpfers, vereh-

rend. In dieſem Irrthume war jene Seele auch befangen, weil ſie Gott nicht kannte. Daher heißt es: Abraham wohnete zu Ur in Chaldäa. Nachdem ſie nun lange dieſen Wahn gehegt hatte, begann das Licht ihr zu dämmern, und ſie ſah, obwohl noch dunkel, ein, daß ein Wagenlenker über dieſe Welt walten müſſe. Damit dieſe Ahnung klarer in ihr werde, ruft ihr das Wort Gottes ſo zu: Großes wird oft durch Kleines erkannt; laß die chaldäiſche Grübelei, laß jenes ewige Sternſchauen, wende deinen Blick weg von der großen Stadt, nämlich der Welt, auf eine kleine, dich ſelbſt, dann wirſt du den Lenker aller Dinge erkennen. Deßwegen heißt es, er ſey zuerſt aus Chaldäa nach Haran gewandert. Denn Haran bedeutet Höhlen, und dieſe ſind ein Symbol der fünf Sinne. Die Meinung des Aufrufs zur Auswanderung aber iſt dieſe. Wenn du deine Sinne betrachteſt, ſo wirſt du erkennen, daß ſie nichts wirken, nichts thun, es ſey denn, daß der Geiſt, einem Wunderthäter gleich, ihre Kraft erregt, richtet, befruchtet. An dieſem Beiſpiele kannſt du lernen, daß über der Welt und den ſichtbaren Gliedern des Ganzen ein Geiſt walten muß, da ja auch deine Glieder, die fünf Sinne ohne den Geiſt im Innern nichts vermögen. Daß jener Weltgeiſt unſichtbar iſt, darf dich nicht ſtören, denn dein eigener iſt es ja auch. Die Richtigkeit dieſer Erklärung wird gleich durch die folgende Worte des Textes bewieſen, wo es heißt: Gott erſchien dem Abraham. Vorher, ehe der Geiſt noch im chaldäiſchen Irrthum befangen war, konnte ihm Gott nicht erſcheinen, wohl aber jetzt, da er die Wahrheit zu erkennen begann. Es heißt aber: Gott erſchien dem Weiſen, und nicht „der Weiſe ſah Gott“ (ein Wortſpiel zwiſchen ὁ θεὸς ὤφθη τῷ σοφῷ und ὁ σοφὸς εἶδε θεόν), denn Niemand kann Gott begreifen, als ſofern er ſelbſt ſich ihm zu erkennen gibt. Für dieſe Erklärung ſpricht auch die Aenderung des Namens; zwar ward nur ein A zum vorigen gefügt, aber ein großes

Geheimniß ist in diesem kleinen Buchstaben verborgen. Vorher heißt jene Seele Abram, d. h. in die Höhe strebender Vater, was auf die Sterndeuterei hinweist; jetzt aber heißt sie Abraam, das ist, auserlesener Vater des Schalls. Hiemit wird der Weise bezeichnet. Denn Schall ist gleich Rede, Vater des Schalls gleich Geist, da dieser es ist, der die Rede aussendet. Das Beiwort „auserlesen“ bezeichnet die Trefflichkeit jenes Geistes. Die zweite Wanderung endlich, die von Haran nach Palästina, ist von der vollständigen Erkenntniß des höchsten Wesens zu verstehen, die jene Seele zuletzt errang.“ In diesem Tone geht es fort durch die ganze Schrift de Abrahamo.

Man ersieht zugleich aus den angeführten Beispielen, daß sich Philo alle mögliche Mühe gibt, um die Allegorien nicht als seine eigene Erfindung, sondern als Meinung des Gesetzgebers hinzustellen. Um dieß zu beweisen, schlägt er verschiedene Wege ein. Er hilft sich nämlich theils durch Etymologie, indem er die Wortbedeutung der Eigennamen aufsucht, und so seine Erklärung begründet, wie denn dieß in der ersten Stelle mit Kain, in der zweiten mit Abraham geschieht, theils sucht er Wörter, die in allen Sprachen leicht eine symbolische Bedeutung annehmen, wie φῶς, ἥλιος, ἡμέρα, νὺξ, σκότος, οὐρανὸς, φέγγος, und die in der Bibel sehr häufig vorkommen, für seine Zwecke zu verwenden. Endlich, drittens weiß er eigenthümliche Wendungen, Nachlässigkeiten, selbst Fehler der Sprache mit großer Geschicklichkeit zu benützen, und den Beweis daraus zu führen, daß Moses neben dem Wortsinne noch etwas ganz anderes gemeint habe. Beispiele dieser Art sind die Benützung der Worte: ἔτεκε τὸν Καὶν in der ersten, und die Worte: ὁ θεὸς ὤφθη τῷ σοφῷ in der zweiten Stelle. In der That entwickelt Philo gerade in diesem letztern Punkte einen bewunderungswürdigen Scharfsinn, der eines besseren Gegenstandes werth wäre.

Wir haben bisher von der allegorischen Erklärung gesprochen, sofern sie neben der wörtlichen hergeht; denn Philo nimmt Adam auch als eine historische Person, wie man aus der Schrift de mundi opificio ersieht, folglich auch seine Söhne; und im Leben Abraham's geht ja der Wortsinn ausdrücklich immer neben der allegorischen Erklärung her. Aber es gibt viele Fälle, wo er nur die mystische Erklärung gelten läßt, und die historische ganz verwirft. Dieß geschieht dann, wann im Texte der Schrift Anthropomorphismen vorkommen, deren Wortsinn sich mit seiner Philosophie durchaus nicht vereinigen läßt. Bei Stellen der Art, sagt er geradezu, es gebe zwei Klassen von Menschen, solche, welche sich eine reine, geistige Ansicht vom höchsten Wesen bilden können, und solche, welche im Sinnlichen versunken, sich auch Gott immer sinnlich denken. Moses habe als Gesetzgeber auf beide Rücksicht nehmen müssen, und deßhalb seine Erzählung so gestellt, daß sie auch für die Fassungskraft des großen Haufens eingerichtet sey. Statt vieler eine klassische Stelle aus der Schrift quod Deus sit immutabilis, Pf. II. 410—416, Mang. I. 280. unten, bis 282. Hier äußert sich Philo aus Gelegenheit des Spruches, Genes. VI. 7: ἀναλείψω τὸν ἄνθρωπον ὃν ἐποίησα ἀπὸ προσώπου τῆς γῆς — ὅτι ἐνεθυμήθην, ὅτι ἐποίησα αὐτόν, den er zu erklären hat, also: Es gibt Leute, welche aus solchen Stellen schließen wollen, daß das höchste Wesen dem Zorne und andern Leidenschaften unterliege, was doch keineswegs der Fall ist. Denn Schwäche jeder Art kommt nur dem Menschen zu; Gott aber hat weder vernunftlose Leidenschaften der Seele, noch Gliedmaßen. Doch werden dergleichen Dinge ihm in den heiligen Büchern der Eindringlichkeit wegen zugeschrieben, damit Menschen, die sich auf keine andere Weise belehren lassen, wenigstens auf diese gewarnt werden. Es gehen nämlich zwei Grundansichten von Gott durch unser Gesetz durch, die eine, daß er nicht

wie ein Menſch, die andere, daß er wie ein Menſch ſey. Jene iſt unwiderſprechlich die wahre, dieſe bloß zum Frommen des großen Haufens angewendet. Deßwegen heißt es auch von ihm, daß er wie ein Menſch ſeinen Sohn erziehe, woraus erſichtlich, daß jene Darſtellung von ihm, nicht ſeiner eigenſten Natur entſprechen ſoll, ſondern nur zum Nutzen des Menſchen gebraucht wird. Denn es gibt zwei Klaſſen von Menſchen, fleiſchliche und geiſtige. Letztere, wohl vermögend, mit körperloſen und überſinnlichen Naturen zu verkehren, ſetzen Gott keiner der Kreaturen gleich, ſie begnügen ſich mit der Gewißheit, daß er exiſtire, ohne ſich ein Bild von ihm machen zu wollen. Die andern aber, die den Leib über Alles lieben, ſind nicht im Stande, ſich einen Begriff von einem reinen, bedürfnißloſen und einfachen Urweſen zu machen, ſondern ſie denken von Gott gerade, wie von ſich ſelbſt, ohne zu beachten, daß ein Weſen, das wie der Menſch, aus mehreren Kräften beſteht, auch mehrere Werkzeuge zu ſeinem Fortbeſtande bedarf, während Gott, der ungeſchaffene Erzeuger aller Dinge, nichts von allem dem nöthig hat, was die Kreaturen haben müſſen. Denn wie? ſollte er Sinnenwerkzeuge haben, Füße um vorwärts zu ſchreiten? aber wohin ſollte er gehen, er, der das All erfüllt? und zu wem, da ja Niemand ihm an Würde gleich iſt und ſeinen Beſuch verdient; und weßwegen ſollte er gehen? wahrlich, doch nicht um der Geſundheit willen, wie wir? Oder ſollte er Hände haben, zum Geben und Empfangen? aber er empfängt von Niemand etwas; denn außerdem, daß er Nichts bedarf, beſitzt er ja Alles; und wenn er auch Gaben verleiht, ſo braucht er dazu ſein Wort, als Diener, daſſelbige, durch das er auch die Welt ſchuf. Ebenſowenig bedarf er Augen, die ja, ohne ſichtbares Licht, Nichts ſehen; denn er iſt ſich ſelbſt ſein Licht. Eben dieß gilt auch von den Werkzeugen der Nahrung, denn wenn er dieſe hätte, ſo würde er auch Nahrung bedürfen,

und essen, bis er genug hätte, und dann, wenn das Bedürfniß wieder käme, von neuem wieder anfangen. Dieß sind lauter gottlose Begriffe vom höchsten Wesen. Warum aber dichtet ihm Moses Füße, Hände, Eingang und Ausgang an; warum bewaffnet er ihn, zur Rache gegen seine Feinde, warum läßt er ihn Schwert und Geschoß führen, und Sturm und verzehrendes Feuer als seine Waffen brauchen; warum schreibt er ihm allerlei Leidenschaften, Eifer, Zorn, Rachsucht u. dgl. zu? Auf diese Frage dient zur Antwort, daß Moses, als der vollkommenste Gesetzgeber, Allen zugleich, ohne Unterschied, nützen wollte. Die geistigen Menschen können die Wahrheit ertragen, und von dieser das große Geheimniß lernen, daß Gott keiner Kreatur gleich sey. Für diese gilt der biblische Grundsatz: „Gott ist nicht wie Mensch, noch wie der Himmel, noch wie die Welt.“ Bei den Stumpfsinnigen dagegen und Unverständigen, deren Erziehung vernachlässigt wurde, muß der Gesetzgeber als Arzt wirken, und für ihre Krankheit das passende Heilmittel ersinnen. So mögen diese immerhin Falsches für wahr halten, wenn sie nur dadurch gebessert werden; denn auch den leiblich Kranken hält ja oft der Arzt absichtlich über seinen Zustand im Dunkel, weil sonst, wenn er die Wahrheit erfahren würde, seine Krankheit, durch Furcht gesteigert, unheilbar werden könnte u. s. w. — Aehnliches sagt er de somniis, Pf. V. 404. unten, und 106. oben, Mang. I. 656; ferner, de linguarum confusione, Pf. III. 374, Mitte, Mang. I. 425; deßgleichen de sacrificiis Abelis et Caini, Pf. II. 122. unten, und 124. oben, Mang. I. 182. oben. Der Hauptgrund, warum in solchen Fällen nur die allegorische Erklärung als wahr angenommen werden darf, ist, weil die wörtliche Deutung auf Begriffe leitet, die Gottes unwürdig wären, so in den genannten Stellen; oder auch, weil sie gerade zur Gottlosigkeit führen würde, so de Plantatione, Pf. III. 102, Mang. I. 335. Es ist hier von dem

Spruche, Genesis II. 8, „Gott pflanzte ein Paradies in Eden,“ die Rede. Philo ſagt: es wäre der Gipfel von Unverſtand, wenn man dabei an einen Oel-, Wein- oder Obſtgarten dächte; denn für wen dieſe Früchte? Für einen Menſchen? aber das Paradies hatte ja keine Bewohner; oder für Gott? aber dieſer bedarf nichts, ſonſt müßte man ihm ja auch Arme, Füße, Hände, ja die ganze menſchliche Geſtalt andichten, was gottlos wäre. Nun fährt er fort: ταῦτα δὲ μακαριότητος καὶ εὐδαιμονίας τῆς περὶ τὸ αἴτιον ἀπᾴδει, τῶν ἀνθρωπόμορφον, ἔτι δὲ καὶ ἀνθρωποπαθὲς αὐτὸ εἰσαγόντων ἐπ' εὐσεβείας καὶ ὁσιότητος καθαιρέσει, μεγάλων ἀρετῶν, ἐκθεσμότατα ὄντα εὑρέματα. Ἰτέον οὖν ἐπ' ἀλληγορίαν τὴν ὁρατικοῖς φίλην ἀνδράσι. Hie und da bringt er auch noch andere Gründe für die Nothwendigkeit der myſtiſchen Deutung vor, ſo im zweiten Buche legis allegoriarum, wo er den Spruch, Genesis XXXII. 10, „mit dem Stabe bin ich über den Jordan gegangen,“ dahin erklärt: Jordan bedeute hier das Niedrige, der Stab die Uebung; durch Uebung habe er ſich über das Niedrige erhoben. Ταπεινὸν γὰρ, fährt er nun fort: τὸ ἐνδέχεσθαι, ὅτι βακτηρίαν ἔχων ποταμὸν διέβαινε. Pf. I. 230, unten. Alſo meint er, die wörtliche Erklärung würde der Würde des Pentateuch's nicht entſprechen. Man vergleiche hiemit noch die ganz ähnliche Stelle de Somniis, Pf. V. 44, Mitte, Mang. I. 634. Hie und da erklärt er ſogar den Wortſinn einer Stelle geradezu für unwahr oder hiſtoriſch unmöglich, und leitet daraus die Nothwendigkeit der myſtiſchen Erklärung ab. So ſagt er legis allegor. I, Pf. I. 196, gegen unten. Mang. I. 70, über den Spruch, Genesis II. 21: καὶ ἐπέβαλεν ὁ θεὸς ἔκστασιν ἐπὶ τὸν Ἀδὰμ καὶ ὕπνωσε, καὶ ἔλαβε μίαν τῶν πλευρῶν αὐτοῦ u. ſ. w., geradezu: τὸ ῥητὸν ἐπὶ τούτου μυθῶδές ἐστι. Πῶς γὰρ ἄν παραδέξαιτό τις, ὅτι γέγονεν ἐκ πλευρᾶς ἀνδρὸς γυνὴ, ἢ συνόλως ἄνθρωπος; Τί δὲ ἐκώλυεν, ὥσπερ ἐκ γῆς ἄνδρα

ἐδημιούργει τὸ αἴτιον, οὕτω καὶ γυναῖκα δημιουργῆσαι; Ὁ τε γὰρ ποιῶν ᾧ αὐτὸς ἦν, ἥ τε ὕλη σχεδὸν ἄπειρος, ἐξ ἧς πᾶσα ποιότης κατεσκευάζετο. Διὰ τί δὲ οὐκ ἐξ ἄλλου μέρους, τοσούτων ὑπαρχόντων, ἀλλ' ἐκ πλευρᾶς ἐτύπου τὴν γυναῖκα; Ποτέρας δὲ πλευρᾶς; Ἵνα καὶ δύο μόνον ἐμφαίνεσθαι φῶμεν. Πρὸς γὰρ ἀλήθειαν οὐδὲ πλῆθος αὐτῶν ἐδήλωσεν. Ἀρά γε τὴν εὐώνυμον, ἢ τὴν δεξιάν; Εἴγε μὴν ἀνεπλήρου σαρκὶ τὴν ἑτέραν, ἡ ἀπολειπομένη οὐκ ἦν σαρκίνη δήπου; Καὶ μὴν ἀδελφαί γ' εἰσι καὶ συγγενεῖς πᾶσι τοῖς μέρεσιν αἱ ἡμῶν πλευραί, καὶ σαρκὸς γεγόνασι. Τί οὖν λεκτέον; Πλευρὰς ὁ βίος ὀνομάζει τὰς δυνάμεις u. s. w.

Im Allgemeinen kann man sagen, daß Philo die mosaische Urgeschichte, von der Schöpfung bis Abraham, nur nach ihren Grundzügen, als Wahrheit gelten läßt, das Einzelne aber fast alles bloß allegorisch nimmt. So ist ihm in der Weltschöpfung nur die schöpferische That historische Wahrheit, das Einzelne nicht; Adam gilt ihm zwar als der erste Mensch, aber seine Geschichte im einzelnen, wie die Erzählung von den Bäumen des Paradieses, von der Schlange, von der Vertreibung, ist bloßes Symbol höherer Lehren. Die Sündfluth nimmt er ferner als eine Thatsache; aber die Geschichten vor ihr, und zunächst nachher, sind ihm ebenfalls bloße Hüllen höherer Wahrheiten. Erst mit der Geschichte der drei Patriarchen beginnt für ihn die historische Welt, ob er gleich auch hier fast immer neben dem Wortsinne einen höheren unterlegt, wie wir schon oben gezeigt haben.

Diese höhere, verborgene Wahrheit ist nun, nach Philo's Ansicht, ausschließliches Eigenthum der Weisen. Er sagt dieß an vielen Orten. So de Abrahamo, Pf. V. 316, unten. Nachdem er die versuchte Aufopferung Isaak's nach der wörtlichen Erklärung geschildert, geht er zu der mystischen mit der Formel über: ἀλλὰ γὰρ οὐκ ἐπὶ τῆς ῥητῆς καὶ φανερᾶς ὑποθέσεως λοιπὸν τὰ λεχθέντα· φύσιν δὲ τῶν πολ-

λοῖς ἀδηλοτέραν ἔοικε παρεμφαίνειν, ἢν οἱ τὰ νοητὰ πρὸ τῶν αἰσθητῶν ἀποδεχόμενοι καὶ ὀρθὴν δυνάμενοι, γνωρίσουσιν. Hiemit vergleiche man eine andere Stelle, weiter unten, in derſelben Schrift, pag. 332, obere Mitte, wo er die allegoriſche Deutung der Kriege Abraham's, gegen die verbündeten Könige des Sodomitiſchen Landes mit einer ganz ähnlichen Formel eröffnet. Eine ſolche Interpretation komte auch, der Natur der Sache nach, nicht Gemeingut aller werden; denn einerſeits verbot die philoſophiſche Unwiſſenheit der Menge Mittheilung, andererſeits aber auch ihr geſunder Menſchenverſtand, der im Geſchäftsleben ſicherer ausgebildet wird, dieweil für Verſtöße gegen ihn, die ſich der Geſchäftsmann, der Kaufmann, der Krämer, der Handwerker, der Schiffer, zu Schulden kommen läßt, alsbald eine ſehr empfindliche Seite des Menſchen, nämlich der Eigennutz büßen muß, während der Gelehrte, im einſamen Zimmer, oder auch in der Schule, hundert Thorheiten ausbrüten kann, welche durch die Erfahrung und das Leben, in das ſie nie treten, weder geprüft noch geächt werden.

Philo begnügt ſich indeß nicht bloß mit jenen allgemeinen Ausſprüchen, er behandelt die allegoriſche Wahrheit geradezu als Geheimlehre, im Sinne der helleniſchen Myſterien, denen er ſie gleichſtellt. Wir verweiſen auf die früher berührte Stelle, aus dem Buche de Cherubim, Pſ. II. 26, gegen unten, Mang I. 147, gegen unten. Nachdem er eine ausſchweifende allegoriſche Erklärung über den höhern Sinn der in der Geneſis häufigen ehlichen Beiwohnungen gegeben, fährt er ſo fort: ταῦτα, ὦ μῦσται, κεκαθαρμένοι τὰ ὦτα, ὡς ἱερὰ ὄντως μυστήρια ψυχαῖς ταῖς ἑαυτῶν παραδέχεσθε, καὶ μηδενὶ τῶν ἀμυήτων ἐκλαλήσατε, ταμιευσάμενοι δὲ παρ' ἑαυτοῖς φυλάττετε θησαυρὸν, οὐκ ἐν ᾧ χρυσὸς καὶ ἄργυρος, οὐσίαι φθαρταὶ, κατάκεινται, ἀλλὰ τῶν ὄντων κτημάτων τὸ καλλιστεῦον, ἡ περὶ τοῦ αἰτίου καὶ ἀρετῆς, καὶ τρίτου, τοῦ γεννήματος ἀμφοῖν, ἐπιστήμη. Ἐὰν δέ τινι τῶν τετελεσμένων

ἐντυγχάνητε, λιπαρῶς ἐγκειμενοι περιέχεσθε, μή τινα ἄρα καινοτέραν εἰδὼς τελετὴν ἐπικρύπτηται, μέχρις ἂν αὐτὴν σαφῶς ἀναδιδαχθῆτε. Auf daſſelbe läuft eine Stelle der Schrift de sacrificiis Abelis et Caini hinaus, Pf. II. 100, Mitte, Mang. I. 173, unten. Er gibt hier die myſtiſche Erklärung der Worte Abraham's an Sarah: „σπεῦσον καὶ φύρασον τρία μέτρα σεμιδάλεως, καὶ ποίησον ἐγκρυφίας“ (Genes. XVIII. 6.). Unter den drei göttlichen Geſtalten, die Abraham erſchienen, denkt er ſich drei verſchiedene Arten, in denen die Weisheit liebende Seele Gott betrachtet: nämlich die Liebe, und die Macht; zwiſchen dieſen beiden Kräften ſteht der höchſte Gott ſelbſt. Die τρία μέτρα σεμιδάλεως werden auf dieſe drei Betrachtungsweiſen bezogen. Die Güte Gottes ſey das Maaß aller Güter, ſeine Macht das Maaß aller Gehorchenden, der oberſte Gott ſelbſt das Maas alles Sinnlichen und Ueberſinnlichen. Dieſe drei Maaße ſolle nun die Seele in ſich mengen und kneten, und Aſchenkuchen daraus backen, d. h. die erkannte höhere Weisheit für ſich behalten und keinem Ungeweihten mittheilen: τὰ μὲν δὴ τρία μέτρα ταῦτα καλὸν ἐν ψυχῇ ὥςπερ φυραθῆναί τε καὶ συνεγχθῆναι, ἵνα πεισθεῖσα τὸν ἀνωτάτω εἶναι θεὸν, ὃς ὑπερκέκυφε τὰς δυνάμεις αὐτοῦ, καὶ χωρὶς αὐτῶν ὁρώμενος καὶ ἐν ταύταις ἐμφαινόμενος, δέξηται χαρακτῆρας ἐξουσίας τε καὶ ἐνεργεσίας αὐτοῦ, καὶ τῶν τελείων μύστις γενομένη τελετῶν, μηδενὶ προχείρως ἐκλαλῇ τὰ θεῖα μυστήρια, ταμιευομένη δ' αὐτὰ καὶ ἐχεμυθοῦσα ἐν ἀπορρήτῳ φυλάττῃ. Γέγραπται γὰρ „ἐγκρυφίας ποιεῖν,“ ὅτι κεκρύφθαι δεῖ τὸν ἱερὸν περὶ τοῦ ἀγεννήτου καὶ τῶν δυνάμεων αὐτοῦ μύστην λόγον, ἐπεὶ θείων παρακαταθήκην ὀργίων οὐ παντός ἐστι φυλάξαι. Aehnlich iſt eine Stelle in demſelben Buche, Mang. I. 189, obere Mitte, Pf. II. 144, Mitte. Nachdem er hier das moſaiſche Geſetz, das den unfreiwilligen Todtſchlägern eine Freiſtätte bei den Leviten er-

öffnet, auf eine Weiſe myſtiſch erklärt, macht er den Uebergang zu einer andern geheimen Deutung mit den Worten: ἔδεται δέ τις καὶ τοιοῦτος ὡς ἐν ἀποῤῥήτοις λόγος, ὃν ἀκοαῖς πρεσβυτέρων παρακατατίθεσθαι χρὴ, νεωτέρων ὥτα ἐπιφράξαντας. Außerdem vergleiche man noch: legis alleg. III. Pf. I. 370, gegen unten: ἀναπετάσαντες οὖν ὦτα οἱ μύσται, παραδέξασθε τελετὰς ἱερωτάτας: De Plantatione, Pf. III. 98, Mitte: τοιγαροῦν Μωϋσῆς ὁ ταμίας καὶ φύλαξ τῶν τοῦ ὄντος ὀργίων ἀνακεκλήσεται: De ebrietate, Pf. III. 228, obere Mitte, wo er von Aron myſtiſch ſagt: ἀνάγκη εἰς τὴν σκηνὴν εἰσιέναι τὰς ἀοράτους ἐπιτελέσοντα τελετὰς. Ferner de Somniis I, Pf. V. 74, Mitte, wo er Moſes anfleht, er möge die Seelen ſelbſt in den tieferen Sinn der Schrift einweihen: ἐγχείρων μήποτε ἀπείπῃς, ἕως ἐπὶ τὸ κεκρυμμένον ἱερῶν λόγων φέγγος ἡμᾶς μυσταγωγῶν ἐπιδείξῃς κατάκλειστα καὶ ἀτελέστοις ἀόρατα κάλλη. Ibidem pag. 86. gegen unten: ὁ ἱερὸς λόγος τισὶν ὡς φίλος ἐπιεικῶς καὶ μετὰ πειθοῦς πολλὰ τῶν ἀῤῥήτων ἀναφέρει, ὧν οὐδένα τῶν ἀτελέστων ἐπακοῦσαι θέμις. Alle dieſe Ausſprüche ſind den allegoriſchen Schriften entnommen.

Man könnte ſich durch dieſe Stellen, ſo wie durch einige andere, die wir oben, zu dem Capitel von der Inſpiration, beigebracht haben, zu der Vermuthung veranlaßt finden, daß die allegoriſche Geheimlehre von den Alexandrinern, wie die helleniſchen Myſterien, behandelt worden ſey, daß man daſelbſt kleine und große Weihen gekannt habe. (denn er nennt ja in den oben angeführten Stellen de Decalogo, Mang. II. 187, oben: μεγάλας τελετὰς τοῦ προφήτου, und de Cherubim, Pf. II. 28, oben: μεγάλα μυστήρια τοῦ νομοθέτου), wenigſtens könnte man ſoviel daraus abzunehmen verſucht ſeyn, daß man damals aus Furcht vor Entweihung, oder vielmehr vor der orthodoxen Wuth des großen Haufens, ſtrenges Geheimniß gefordert habe. Allein ich glaube dieß nicht,

ich halte vielmehr jene Worte für eine veraltete, abgenutzte Formel, die in früheren Zeiten vielleicht einen beſſern Sinn mag gehabt haben, die aber in Philo's Tagen gewiß ihre Bedeutung verloren hatte. Er gebrauchte ſie, wie Mancher etwa jetzt den Teufel bei öffentlichen Vorträgen nennt, ohne an ihn zu glauben. Daß zu ſeiner Zeit nicht mehr an Geheimhaltung der allegoriſchen Lehre gedacht wurde, dafür ſind ſeine eigenen Schriften der deutlichſte Beweis. Denn wenn auch ſeine allegoriſchen Bücher nur für einen kleinen Kreis von Leſern urſprünglich geſchrieben waren, ſo ſind ſeine hiſtoriſirenden dagegen, wie wir gezeigt haben, für ein gemiſchtes Publikum beſtimmt. In dieſen aber wird die allegoriſche Geheimlehre ſo gut vorgetragen, wie in den andern, woraus erſichtlich, daß damals gar kein Grund mehr zum Geheimniſſe vorhanden war. Wie mochte man dieſes auch bewahren? da ja die allegoriſche Lehre ſchon das Gemeingut großer Secten, wie der Therapeuten, vielleicht der ganzen gelehrten Judenſchaft Alexandriens geworden war. Die Vergleichung mit den helleniſchen Myſterien iſt ohne allen Zweifel viel älter, als Philo; wie wir ſie denn auch in früheren Schriften finden; vielleicht wurde ſie von den Juden nur darum aufgeſtellt, um jenem glänzenden Inſtitute der Griechen etwas Aehnliches entgegenſetzen zu können; vielleicht war aber auch das Geheimniß in früheren Zeiten wirklich nothwendig, ſo lange der größere Theil der Lehrer noch nicht in die neuen Anſichten eingegangen war. So wie auch in Paläſtina die Eſſäer noch zu Philo's Zeit guten Grund zum Geheimniſſe haben mochten, weil ihr ſchroffer Gegenſatz gegen die Lehre der andern judäiſchen Secten Zurückhaltung gebot. Demnach kann in den angeführten Stellen höchſtens der wahre Sinn liegen, der auch in einer derſelben offen dargelegt iſt, daß man die Wahrheit nicht jedem Unwiſſenden, namentlich keinen Kindern preis geben, daß man, um einen bibliſchen Ausdruck zu ge-

brauchen, „die Perlen nicht vor die Schweine werfen solle.“ Sonst gefällt sich Philo auch deßwegen in jenen Aussprüchen, weil ihr prachtvoller Laut seiner Eitelkeit wohl that, weil es ihm schmeichelte, als Hierophant dazustehen. Grund zur Furcht war gewiß nicht mehr vorhanden, denn wenn es auch eine orthodoxe Parthei unter den alexandrinischen Juden gab, so hatten sich doch die Gegensätze so fest gestaltet, daß sie nicht mehr gewaltsam vernichtet werden, sondern ruhig neben einander bestehen konnten, wie jetzt unter uns Rationalisten und Offenbarungsgläubige an vielen Orten, im Vergleiche gegen ehedem, recht ruhig bei einander wohnen.

Allerdings konnte die mystische Parthei sehr gefährlich werden, einen unheilbaren Zwiespalt unter den Juden, und dadurch unversöhnlichen Haß erregen, denn da die Allegorie nicht bloß auf die Geschichterzählung und die dogmatischen Stellen, sondern auch auf Gebräuche und Gesetze angewandt wurde, so mochte dieß leicht auf den sehr gefährlichen Abweg leiten, daß man sich begnügte, den höheren Sinn der mosaischen Ceremonien zu kennen, ohne sich mehr um die Beobachtung derselben zu bekümmern. Es konnte auf diese Weise ein Rationalismus entstehen, der das Judenthum, als äußere Anstalt, als Kirche, an der Wurzel angriff. Wir haben Spuren, daß es Leute der Art gab, zugleich aber auch, daß ihre Ansicht auf's stärkste von der Masse der Allegoristen getadelt wurde. In dem Buche de migratione Abrahami, Pf. III. 452, Mang. I. 450, Mitte, läßt sich Philo so vernehmen: „Zum vollendeten Glücke gehöre zweifaches, erstlich, daß man tugendhaft sey; zweitens, daß man es auch scheine, und den Ruhm der Tugend bei den Menschen habe. Dieser werde nur demjenigen zu Theil, der die nationalen Gesetze und Gebräuche hochachte, und sich nichts daran abzuändern erlaube. Aber, fährt er nun fort, es gibt Leute, welche die geschriebenen Gesetze für Sinnbilder geistiger Lehren halten, letztere

mit aller Sorgfalt aufſuchen, erſtere aber verachten. Leute der Art kann ich nur tadeln, denn ſie ſollten auf beides bedacht ſeyn, auf Erkenntniß des verborgenen, und auf Beobachtung des offenen Sinnes. Nun aber leben ſie ganz für ſich, als wären ſie in einer Wüſte, oder körperloſe Seelen; ſie wiſſen nichts von der Stadt, von dem Dorfe, nichts von ihrem Hauſe, nichts von dem Verkehre mit andern Menſchen, und wollen alle Anſichten der Menge überflügeln und die nackte Wahrheit erhaſchen, da doch die heilige Schrift ſie auffordert, für den guten Ruf Sorge zu tragen, und Nichts an den Geſetzen abzuändern, welche von außerordentlichen und gottbegeiſterten Männern gegeben worden ſind. Denn wenn auch unter der Feier des Sabbats der tiefere Sinn verborgen iſt, daß Gott allein Thätigkeit, der Kreatur dagegen Leiden zukomme, ſo dürfen wir deßhalb keineswegs die betreffenden Vorſchriften über ſeine Heilighaltung verletzen, wir dürfen alſo am Sabbate kein Feuer anmachen, die Erde nicht bebauen, oder Laſten tragen, anklagen, richten, anvertrautes Gut zurückfordern, Schulden eintreiben, oder Dinge anderer Art thun, die an Werktagen wohl erlaubt ſind. Und wenn jedes Feſt eigentlich nur ein Sinnbild der Seelenfreude und der Dankbarkeit gegen Gott iſt, ſo dürfen wir deßhalb die gewöhnlichen Feierlichkeiten und Gebräuche nicht aufgeben. Deßgleichen wenn die Beſchneidung eigentlich Entfernung von jeglicher Leidenſchaft und Wolluſt, und von gottloſen Gedanken bedeutet, ſo dürfen wir deßhalb den anbefohlenen Gebrauch nicht hintanſetzen. Denn wenn wir nur den höhern Sinn feſthalten wollten, da müßten wir ja auch der Heiligung im Tempel und tauſend andern nothwendigen Feierlichkeiten entſagen. Allein man muß den Wortſinn für den Leib, den geheimen für die Seele anſehen. Wie man nun für den Körper, als Behauſung der Seele, Sorge trägt, ſo muß man auch den Wortſinn der Geſetze achten. Denn nur, wenn die-

ser beobachtet wird, kann man auch die geheime Wahrheit klar erkennen, um davon gar nicht zu sagen, daß man nur auf diese Weise dem Tadel der Menge entgehen kann.“

Die Worte: *νυνὶ δὲ ὥςπερ ἐν ἐρημίᾳ καθ' ἑαυτοὺς μόνον ζῶντες, ἢ ἀσώματοι ψυχαὶ γεγονότες, καὶ μήτε πόλιν, μήτε κώμην μήτ' οἰκίαν, μήτε συνόλως θίασον ἀνθρώπων εἰδότες, τὰ δοκοῦντα τοῖς πολλοῖς ὑπερκύψαντες, τὴν ἀλήθειαν γυμνὴν αὐτὴν ἐφ' ἑαυτῆς ἐρευνῶσιν*, sind ohne Zweifel gegen die Therapeuten und ihnen ähnliche Mystiker gerichtet. Uebrigens ist ihre Art zu schließen, die hier bitter getadelt wird, gar nicht unvernünftig, denn wozu Beobachtung äußerer Gebräuche, wenn ihr wahres Wesen bloß in dem innern, geistig zu benützenden Sinne besteht? Allein der Offenbarungsglauben, das Herkommen, die mächtigen, unauslöschlichen Eindrücke der Jugend siegten über diesen natürlichen Schluß, und mußten siegen bei der Nothwendigkeit, auch äußerlich dem Gesetze der Väter sich zu fügen, und Juden zu bleiben. Zugleich ersieht man hieraus, daß der Gegensatz zwischen der orthodoxen und allegorischen Parthie nicht so schroff und bitter werden konnte, so lange letztere die Vorsicht gebrauchte, im Aeußern den Uebrigen gleich zu bleiben.

Sollen wir nun ein Urtheil über die Methode Philo's im Ganzen fällen, so müssen wir zwar gestehen, daß sie als Erklärungsweise betrachtet, in einem hohen Grade willkührlich und lächerlich ist; aber andererseits läßt sich ihr eine sehr bewegliche und reiche Phantasie, ein eigenthümlicher, alle Umstände benützender, aus den scheinbar geringfügigsten Wendungen des Textes sich vertheidigender Scharfsinn nicht absprechen, so wie man oft durch sehr erhabene, schöne und reinchristliche Ansichten über die Glaubens- und Sittenlehre überrascht wird. Durchgängig herrscht das Bestreben, den Schein zu erkünsteln, daß Moses selbst den geheimen Sinn seinen Schriften untergelegt habe. Um diesen Zweck zu erreichen,

wird dem Texte faſt überall das Uebergewicht gegeben. Es ſind nämlich bei jeder allegoriſchen Erklärung drei Fälle denkbar: entweder hält Text und Philoſophie gleichen Schritt, ſo daß ſich beide genau und folgerichtig entſprechen. — Dieß iſt nur dann denkbar, wenn der Verfaſſer des Textes, der erklärt werden ſoll, ſelbſt den allegoriſchen Sinn hineingelegt hat, wie dieß von manchen neueren und älteren Dichtungen behauptet werden kann. Dieſer Fall iſt aber auf den Pentateuch nicht anwendbar; denn es wird wohl Niemand mehr geben, der Moſes die Abſicht verborgener Geheimlehre unterlegen würde — oder herrſcht, zweitens, die Philoſophie vor, dieß geſchieht dann, wenn man den Worten des Textes bald dieſe, bald jene Bedeutung unterlegt, und mit Willkühr und ohne Folgerichtigkeit den Sinn herauszwingt, den der Erklärer für den Augenblick nöthig hat; oder kann, drittens, das Uebergewicht auf der Seite des Textes ſeyn, wenn man nämlich die höhere Bedeutung, die den Worten, den Begriffen, den Wendungen des Textes einmal ertheilt iſt, für immer treu bleibt. Letzteres iſt nun in Philo's Schriften großen Theils der Fall; man muß geſtehen, daß in ſeinen Erklärungen ein innerer Zuſammenhang herrſcht, daß nach ziemlich feſter Regel verfahren, daß der Text conſequent angewendet wird, und meiſt einem feſten Gerüſte gleichet, um das ſich der geheime Sinn windet, ſo daß wirklich hie und da der Schein einer wahren Wiſſenſchaft erkünſtelt wird. Das Uebergewicht des Textes iſt aber auch in manchen Fällen ſo ſtark, daß ſeiner Philoſophie oft ein unerträglicher Zwang angelegt, daß der Allegoriſt auf Ausſprüche getrieben wird, die nicht in ſeinem Sinne lagen, oder wenigſtens, wohlverſtanden, nicht in ſeinem Sinne liegen konnten. Hieraus erklärt ſich zum großen Theile das Verworrene, Schwankende, Unſichere in vielen Stellen ſeiner Schriften, aber auch die Nothwendigkeit für ſeinen Erklärer, daß er behutſam zu Werke gehe,

und nicht durchaus alles, was im Einzelnen gelehrt wird, für bestimmte sichere Meinung des Allegoristen ansehe, sondern wohl prüfe, ob der Verfasser nicht durch den Text gezwungen, sich selbst widersprechen mußte. Eine zweite, mit dieser zusammenhängende Ursache seiner Dunkelheit liegt darin, daß er unaufhörlich zwischen der Sprache seines philosophischen Systems und der Sprache des Textes, und endlich den Ausdrücken des gemeinen Lebens wechselt.

Außer diesen beiden formellen Gründen kommt noch eine andere Ursache in Betracht, welche das Verständniß seiner Schriften sehr erschwert. Es ist dieß die eigenthümliche, seinen Allegorien zu Grunde liegende Philosophie. Diese ist aus den verschiedensten Elementen zusammengelesen, wie wir oben schon andeuteten; deßwegen ist sie aber auch voll Widersprüche, und entwindet dem Leser, der innern Zusammenhang finden will, unaufhörlich den leitenden Faden. Für die Wahrheit dieser Behauptung wird unser ganzes Buch ein fortlaufender Beweis seyn. Indessen wollen wir hier noch zum Schlusse zugleich ein Beispiel von jenem Uebergewichte des Textes und diesen widerstrebenden Elementen geben, und zwar zuerst von letzterer Erscheinung. In der Schrift de mundi opificio, Pf. I. 46, wird der Spruch Genes. I. 26: καὶ ἔλεγε θεὸς ποιήσωμεν ἄνθρωπον auf folgende Weise gedeutet. Die Mehrzahl ποιήσωμεν, sey deßhalb statt der Einheit ποιήσω gesetzt, weil der Mensch nicht von Gott allein, sondern zum Theile auch von den Engeln geschaffen worden sey. Denn als ein Geschöpf gemischter Natur, und schwankend zwischen Gute und Böse, habe er nicht von Gott allein gebildet werden können, wie die übrigen Kreaturen, sondern Engel haben seine böse, Gott der Herr nur seine gute Seite erschaffen. Weiter unten behauptet er aber, in der Stelle Genes. I. 26. und 27. sey nicht an die Schöpfung des wirklichen Menschen, τοῦ κατ' εἶδος ἀνθρώπου, sondern nur an den Ursprung der Idee des

Menſchen, τοῦ κατὰ γένος, κατ' ἰδέαν ἀνθρώπου zu denken, denn die Erſchaffung des wirklichen Menſchen werde erſt Cap. II. V. 7. erzählt. Kaum zuvor, ſagt er ferner, um zu erklären, warum die Thiere, die doch viel ſchlechter, vor dem Menſchen, dem beſten Theile der Kreatur, geſchaffen worden, dieß ſey darum geſchehen, damit der Menſch ſchon alle Nothwendigkeiten des Lebens vorfände, und damit die Thiere, wenn ſie ihn plötzlich in aller ſeiner Herrlichkeit erſcheinen ſähen, ihn ſtaunend als ihren Herrn begrüßen und verehren möchten. In dieſen Behauptungen liegt ein ganzes Heer von Widerſprüchen. Erſtens kann der ideale Menſch, d. h. der Gattungsbegriff, nicht von Gott und den Engeln geſchaffen ſeyn, denn er iſt ja gar nichts einzelnes οὐδὲν τῶν κατ' εἶδος, ſondern eine Idee. Zweitens kann Gott, nach Philo's wohlverſtandener, auf hundert klare Stellen gegründeter Lehre, auch den wirklichen Menſchen nicht ſchaffen, ſondern der göttliche Logos, dem dieß ausdrücklich ſonſt zugeſchrieben wird, und der deßhalb erſonnen wurde, weil Gott der Herr, um ſeiner Reinheit willen, ferne von der Materie, der Ungöttlichen, gehalten werden mußte. Drittens, wenn Genesis I. 27. der Idealmenſch gemeint iſt, ſo kann man auch nicht ſagen, die Thiere ſeyen vor ihm geſchaffen worden, um ihm zu dienen, denn dem Idealmenſchen dienet nichts, und alle Ideen ſind, wie Philo ſonſt ſelbſt verſichert, mit einem Schlage im göttlichen λόγος vorhanden geweſen. Es iſt dieß ein dreifacher Widerſpruch, veranlaßt, wie man ſieht, durch ungehörige Vermengung jüdiſchen Offenbarungsglaubens (der ſich in der Erklärung des Worts ποιήσωμεν ausſpricht) mit platoniſcher Philoſophie.

Wir werden ſehr oft Gelegenheit haben, auf ſolche widerſtrebende Elemente aufmerkſam zu machen; allein ſchon aus dieſem Beiſpiele rechtfertigt ſich die Anforderung an ſeinen Erklärer, daß er nicht durch gezwungene Combinationen

eine Uebereinstimmung in verschiedene Angaben zu bringen suche, die dem Verfasser ganz übereinstimmend schienen, uns aber nicht. Denn da die alexandrinische Theosophie zu sehr verschiedenen Zeiten entwickelt worden ist, und da ihre Lehren aus allen Ländern zusammengesucht und zu einem Gebäude vereinigt wurden, bei dessen Errichtung nicht der prüfende Verstand, sondern die Phantasie die Aufsicht führte, so darf man sich auch nicht wundern, wenn widerwärtige Bestandtheile in ihr zusammentreffen. Man sehe nur auf neuere Handbücher der Philosophie oder der Glaubenslehre! Wie verschiedenartige Kinder sind hier oft zu einer Familie vereinigt! Wenn eine Zeit einmal sich im Glauben an ein gewisses System, dessen einzelne Sätze gar nicht zusammen zu stimmen brauchen, festgesetzt hat, so entgehen diese Widersprüche den Augen der meisten Zeitgenossen, und werden erst dem kommenden Geschlechte offenbar, das sich oft nicht genug über die Kurzsichtigkeit des vorhergegangenen wundern kann, bis ihm dasselbe von einem späteren widerfährt. Denn unser Glauben, unser Fürwahrhalten wird nicht durch die ewigen, sich gleich bleibenden Gesetze des Verstandes bestimmt, sondern in den meisten Fällen durch unsere Bedürfnisse, durch äußere und innere Verhältnisse, welche mit jeder Epoche wechseln, und nur den ausgezeichnetsten Geistern verleiht die gütige Natur das hohe Vorrecht, daß ihr Denken nicht durch die Zeit beherrscht wird.

Geben wir jetzt ein Beispiel von Fällen der Art, wo er durch Treue gegen einmal angenommene Bedeutung der Textesworte in Verlegenheit gebracht wird. Im ersten Buche, von den Träumen, Pf. V. 34. u. flg., wird der Spruch, Genes. XXVIII. 10. und 11. Ἰακὼβ ἐπορεύθη εἰς χαῤῥᾶν, καὶ ἀπήντησε τόπῳ· καὶ ἐκοιμήθη ἐκεῖ· ἔδυ γὰρ ὁ ἥλιος, auf folgende Weise erklärt: „So lange der Aszet in den Sinnen lebt, d. h., wenn er nach Haran kommt (denn dieser Name

bedeutet die Höhlung der fünf Sinnen), begegnet er dem τόπος, d. h. dem göttlichen Logos, (dem Philo doch kurz zuvor, in Erklärung derselben Stelle, das Prädikat gegeben: ὁ θεῖος λόγος, ὃν ἐκπεπλήρωκεν ὅλον δι' ὅλων ἀσωμάτοις δυνάμεσιν αὐτὸς ὁ θεός, Pf. V. 30, Mitte, womit zu vergleichen, was er, 32, gegen oben, von Jakob sagt: εὑρόμενος τῆς ἀρετείας κεφαλὴν καὶ τέλος τὸν θεῖον λόγον.) Es heißt aber weiter, er sey dem τόπος begegnet, als die Sonne unterging, ἔδυ γὰρ ὁ ἥλιος; Sonne bedeute nämlich in diesem Falle den obersten Gott, und der Sinn sey dieser: Wenn das göttliche Licht, die reine Erkenntniß Gottes, untergegangen, so sehen wir den λόγος, d. h. die Engel; wenn jenes aber leuchtet, so schauen wir die reine, intelligible Welt. Nachdem er diese Erklärung gegeben, sagt er, Andre nehmen die Stelle so: ἥλιος sey der menschliche νοῦς zusammt den Sinnen, τόπος der göttliche λόγος, das Ebenbild der höchsten Gottheit. Und die Meinung sey diese: Wenn das menschliche Licht der Sinne untergegangen, dann erst erkennt man den göttlichen λόγος. Letztere Deutung stimmt vortrefflich mit Philo's sonstiger Ansicht; die seinige gar nicht, oder nur höchst gezwungen; denn λόγος ist ihm sonst überall der volle Umfang der ἀσώματοι und ἀρχέτυποι ἰδέαι, d. h. das Höchste, was der Mensch zu erkennen vermag, das höchste Wesen selbst aber entzieht sich auch der höchsten und geweihtesten Anschauung des Sterblichen. Man vergleiche den Text von Pf. V. 32—56, am wichtigsten sind jedoch die Worte 52. unten, und 54. oben: ἡ ἀσκητικὴ διάνοια κινήσασα ἀναμάλοις πρός τε εὐφορίαν καὶ τοὐναντίον χρωμένη καὶ τρόπον τινὰ ἀνιοῦσα καὶ κατιοῦσα συνεχῶς, ὅταν μὲν εὐφορῇ καὶ πρὸς τὸ ὕψος ἄρηται, ταῖς ἀρχετύποις καὶ ἀσωμάτοις ἐκτῖσι τῆς λογικῆς πηγῆς τοῦ τελεσφόρου θεοῦ περιλάμπεται, ὅταν δὲ καταβαίνῃ καὶ ἀφορῇ, ταῖς ἐκείνων εἰκόσιν, ἀθανάτοις λόγοις, οὓς καλεῖν ἔθος ἀγγέλους. διὸ καὶ νῦν φησιν· ὑπήντησε τόπῳ· ἔδυ

γὰρ ὁ ἥλιος· ὅταν γὰρ τὴν ψυχὴν ἀπολίπωσιν αἱ τοῦ θεοῦ αὐγαὶ, δι' ὧν σαφέσταται αἱ τῶν πραγμάτων γίνονται καταλήψεις, ἀνατέλλεται τὸ δεύτερον καὶ ἀσθενέστερον λόγων, οὐκ ἔτι πραγμάτων φέγγος. Es ſind hier drei Punkte wohl zu beachten, erſtlich unterſcheidet er die ἀρχέτυποι καὶ ἀσώματοι ἀκτῖνες τῆς λογικῆς ψυχῆς, von dem ἀθάνατος λόγος, da doch beide ſonſt eins, und in dem einen göttlichen λόγος befaßt ſind. Zweitens ſetzt er die Mehrzahl λόγοι und ἄγγελοι, da er doch vorher nur von dem einen göttlichen λόγος ſpricht, und da auch das Wort τόπος nur auf dieſen einen gedeutet werden kann. Drittens macht er den ungeſchickten Gegenſatz von λόγοι und πράγματα. Alles dieß iſt, wie Jedermann ſieht, ein armſeliger Nothbehelf, um die Geringſchätzung des λόγος, die ganz ſeinem Syſteme entgegen iſt, zu verdecken. Hätte Philo die zweite Erklärung angenommen, ſo wäre er dieſer Verlegenheiten enthoben geweſen; aber das Wort Haran und die Treue gegen ſeine ſonſtige Bedeutung, hinderte ihn daran, denn Haran war ihm einmal ein Bild des Sinnenlebens. Dieß hatte zwei nachtheilige Folgen für ihn. Erſtens durfte er unter ἥλιος nicht den menſchlichen Geiſt und das Leben der Sinne verſtehen, (wiewohl er dem Worte ſonſt dieſe Bedeutung gibt, und in dem Buche de somniis unter andern auch dieſen Sinn des Wortes aufzählt;) denn man kann nicht ſagen, der Ascet lebe in den Sinnen, wenn der menſchliche Geiſt, oder das Sinnenleben untergegangen, da im Gegentheile, nach der myſtiſchen Lehre, der Menſch ſich ſelbſt aufgeben, an ſeinem Verſtande verzweifeln muß, wenn er durch göttliche Kräfte gehoben, in die höhere Region einziehen will. Zweitens konnte er dem Worte τόπος, das ſonſt immer entweder Gott oder ſeinen λόγος bezeichnet, keine wahrhaft göttliche Bedeutung geben, d. h. weder auf Gott noch auf ſeinen wahren λόγος beziehen, dieweil die nahe Verbindung mit Haran entgegenſtand. Die

Treue gegen den Text und seinen Zusammenhang zwang ihn also, den λόγος und sein Erkennen viel weiter herabzusetzen, als er selbst wollte, oder seine sonstige Ansicht erlaubte. Eine Folge dieser Verlegenheit ist das plötzliche Einschmuggeln der Worte λόγοι und ἄγγελοι für Gottes λόγος und der ungeschickte Gegensatz von λόγοι und πράγματα, der nicht hierpaßt.

Dieß ist nun ein auffallender Beweis von Consequenz, zu Gunsten des Textes, auf Kosten der philosophischen Ansicht, geübt. Es ließen sich noch ähnliche Beispiele in Menge anführen, die aber hier nicht nöthig sind, weil Stellen, die wir weiter unten für andere Zwecke anführen werden, zugleich für diesen Punkt Zeugniß ablegen können. Oft wird man hiebei an den Ausruf des Polonius über Hamlet's wunderliche Rede erinnert:

Though this be madness, yet there's method in it. Act. II. Scene II. Leipz. Ausgabe 781.

Wahnsinn ist's, doch hat's Methode.

Soviel über die Allegorie. Wir gehen jetzt über zur eigentlichen Theosophie Philo's und zwar zuerst zu seiner Lehre von Gott.

Siebentes Capitel.

Gott, das System der göttlichen Kräfte.

a) Namen Gottes bei Philo.

Wir stellen absichtlich eine kurze Uebersicht der Namen voran, die Philo dem höchsten Wesen zutheilt, dieweil der aufmerksame Beobachter aus diesen, wie in einem Spiegel — um Philo's eigene Bilder zu gebrauchen — die Ansicht des Verfassers erkennen, wenigstens ahnen kann. Diese wenige Worte können also als eine Art von Einleitung angesehen werden.

Gott iſt das abſolute Weſen, rein in ſich abgeſchloſſen, und ohne Beziehung auf irgend etwas Anderes. Siehe de nominum mutatione, Pf. IV. pag. 332, unten. Mang. I. 582, gegen unten, wo er über den Spruch, Gens. XVII. 1: ἐγώ εἰμι ὁ θεὸς σὸς ſagt, „dieſe Worte ſeyen uneigentlich zu nehmen, denn das Seyende, das höchſte Weſen, ſey für ſich, ohne Beziehung auf etwas anderes: τὸ ἐγώ εἰμι θεὸς σὸς λέγεται καταχρηστικῶς, οὐ κυρίως. Τὸ γὰρ ὄν, ἢ ὂν ἐστιν, οὐχὶ τῶν πρός τι· αὐτὸ γὰρ ἑαυτοῦ πλῆρες, καὶ αὐτὸ ἑαυτῷ ἱκανὸν, καὶ πρὸ τῆς τοῦ κόσμου γενέσεως, καὶ μετὰ τὴν γένεσιν τοῦ παντὸς, ἐν ὁμοίῳ. Ἄτρεπτον γὰρ καὶ ἀμετάβλητον, χρῄζον ἑτέρου τὸ παράπαν οὐδενὸς, ὥστε αὐτοῦ μὲν εἶναι τὰ πάντα, μηδενὸς δὲ κυρίως αὐτό. Deßwegen kommt ihm auch kein anderer eigentlicher Name zu (da dieſe nur eine Relation ausdrücken), als der allgemeinſte aller τὸ ὄν. Man ſehe erſtes Buch von den Träumen, Mang. I. 655, Mitte, Pf. V. 104, oben: ὁ ἀσκητὴς, σκεψάμενος εἰ ἔστι τι τοῦ ὄντος ὄνομα, σαφῶς ἔγνω, ὅτι κύριον μὲν οὐδὲν, ὃ δ' ἂν εἴπῃ τις, καταχρώμενος ἐρεῖ· λέγεσθαι γὰρ οὐ πέφυκεν, ἀλλὰ μόνον εἶναι τὸ ὄν. Und ſo noch oft.

Außer dieſem allgemeinen τὸ ὄν, gibt es noch einen andern bezeichnenden, der aber geheim gehalten werden muß. Hierauf ſpielt er an de vita Mosis III, Mang. II. 152, oben. Auf dem Bruſtſchilde des Hohenprieſters ſey ein Goldblech angebracht, auf welches vier Buchſtaben eingegraben: πέταλον τέτταρας ἔχον γλυφὰς ὀνόματος, ὃ μόνοις τοῖς ὦτα καὶ γλῶτταν σοφίᾳ κεκαθαρμένοις θέμις ἀκούειν, καὶ λέγειν ἐν ἁγίοις, ἄλλῳ δ' οὐδενὶ τὸ παράπαν οὐδαμοῦ. Τετραγράμματον δὲ τὸ ὄνομά φησιν ὁ θεολόγος εἶναι. Man ſiehet wohl, daß dieß der jedem Juden hochheilige Namen Jehovah iſt. Daſſelbe deutet er an quis rerum divinarum haeres, Pf. IV. 74, unten, Mang. I. 497, zu oberſt.“ Das dritte Gebot des Decalogus beziehe ſich auf den Namen Gottes:

περὶ ὀνόματος κυρίου, οὐχ ὁ διῆλθεν εἰς γένεσιν — ἄῤῥητον γὰρ τοῦνομα — ἀλλὰ τοῦ ταῖς δυνάμεσιν ἐπιφημισθέντος. Damit aber das Menſchengeſchlecht des Vorzugs nicht entbehren möchte, das höchſte Weſen auch in der Sprache zu beſitzen, iſt ihnen erlaubt, relative Namen zu gebrauchen, die nur einzelne Eigenſchaften Gottes bezeichnen. cfr. de nominum mutatione, Pf. IV. 324, Mang. I. 579, unten, 580 oben, wo er Gott ſo ſprechen läßt: τοῦ δὲ μὴ παντάπασιν ἀφαιρῆσαι τὸ ἀνθρώπων γένος προσῤῥήσεως τοῦ ἀρίστου, δίδωμι καταχρῆσθαι, ὡς ἂν ὀνόματι τῷ κυρίῳ, κύριος ὁ θεός. Er handelt hier nämlich von der Stelle Exod. III. 6. ἐγώ εἰμι ὁ θεὸς τοῦ πατρός σου θεὸς Ἀβραάμ, καὶ θεὸς Ἰσαὰκ καὶ θεὸς Ἰακώβ. „Unter dieſe relative Bezeichnungen gehört der Name „θεός,“ wie man aus dieſer Stelle erſieht. Er bezeichne nämlich die Güte Gottes. Ferner „κύριος“ und „δεσπότης,“ welche die Macht Gottes anzeigen. Endlich werde er oft κύριος und θεὸς zugleich genannt; dieß gelte aber nur von Frommen, denn der doppelte Ausdruck bezeichne zugleich die Liebe und beſondre Leitung Gottes.“ cfr. de nominum mutatione, Pf. IV. 328, zu unterſt. Mang. I. 581, obere Mitte: δικαιοῖ γὰρ τῶν μὲν φαύλων λέγεσθαι κύριος καὶ δεσπότης, τῶν δ' ἐν προκοπαῖς καὶ βελτιώσεσι θεὸς, τῶν δ' ἀρίστων καὶ τελειοτάτων, ἀμφότερον, κύριος ὁμοῦ καὶ θεὸς. Und etwas weiter unten, Pf. 330, Mang. 582, oben: κύριος ἀφρόνων ἐπιδέδεικται τὸν ἄρχοντος ἀπανατεινάμενος οἰκεῖον φόβον· θεὸς δὲ βελτιουμένων γράφεται, καθὼς καὶ νῦν „ἐγώ εἰμι θεὸς σός, ἐγὼ θεός σου, αὐξάνου καὶ πληθύνου.“ (Er handelt nämlich in dieſer Stelle von dem Spruche Genes. XVII. 1.). Τελείων δὲ ἀμφότερον, κύριος ὁμοῦ καὶ θεός· ὡς ἐν δέκα λόγοις, „ἐγὼ κύριος ὁ θεός σου“ (cfr. Exod. XX. 2.) καὶ ἐτέρωθι, „Κύριος ὁ θεὸς τῶν πατέρων ἡμῶν“ (cfr. Deuter. IV. 1.). Δικαιοῖ γὰρ τὸν μὲν φαῦλον ὑπὸ κυρίου δεσπόζεσθαι, ἵν' εὐλαβούμενος καὶ

στένων ἐπικρεμάμενον ἔχῃ τὸν δεσποτικὸν φόβον· τὸν δὲ προκόπτοντα ὡς ὑπὸ θεοῦ εὐεργετεῖσθαι, ὅπως ταῖς εὐποιΐαις τελειότητος ἐφίκηται· τὸν δὲ τέλειον καὶ ἡγεμονεύεσθαι, ὡς ὑπὸ κυρίου, καὶ εὐεργετεῖσθαι ὡς ὑπὸ θεοῦ. In Beziehung auf den Namen θεὸς iſt aber noch zu bemerken, daß Philo einen Unterſchied zwiſchen θεὸς mit und ohne Artikel macht. Jenes bezeichne den oberſten Gott, dieſes ein untergeordnetes göttliches Weſen, den λόγος. Ich verweiſe auf die ſchon angeführte Stelle de Somniis, Pf. V. 102, unten, Mang. I. 655.

Der aufmerkſame Leſer wird leicht einſehen, aus welcher Grundanſicht von Gott dieſe Unterſcheidungen hervorgegangen ſind, noch deutlicher wird dieß durch andere Bezeichnungen Gottes. Er nennt ihn ſehr oft geradezu φύσις. So de sacrificiis Abelis et Caini, Pf. II. 124, gegen unten: μύρια ἡμῖν ἡ φύσις ἐπιβάλλοντα ἀνθρώπων γένει δεδώρηται, ὧν ἀμέτοχος ἁπάντων ἐστὶν αὕτη· γέννησιν, ἀγέννητος οὖσα· τροφήν, τροφῆς οὐ δεομένη· αὔξησιν, ἐν ὁμοίῳ μένουσα· τὰς κατὰ χρόνον ἡλικίας, ἀφαίρεσιν ἢ πρόσθεσιν οὐκ ἐπιδεχομένη. Wenn auch hier φύσις nicht geradezu mit dem kaum zuvor gebrauchten Ausdrucke θεὸς abwechſelte, ſo würden die angeführten Prädikate dafür ſprechen, daß die Gottheit mit dieſem Worte bezeichnet wird. Ebenſo de Sacrificantibus, Mang. II. 252, Mitte, wo er ſagt, wenn die Theile, aus denen der Menſch beſteht, reden könnten, würden ſie ausrufen: ἡμᾶς ἡ φύσις κερασαμένη, ἡ θεία τέχνη διέπλασεν εἰς ἀνθρωπόμορφον ἰδέαν. Deßgleichen de legibus specialibus II, Mang. II. 322, Mitte. Die unfreiwilligen Todtſchläger müſſe man nach der wahrſten Anſicht betrachten, οὐχ ὡς ἐναγεῖς, ἀλλ' οὐχ ὡς καθαροὺς καὶ παντὸς ἀμετόχους ἁμαρτήματος, καὶ εἰ τὰ μάλιστα τοῖς τῆς φύσεως ὑπηρετῆσαι βουλήμασιν ἔδοξαν, τισαμένης διὰ τούτων τοὺς ἀναιρεθέντας, ὧν ἀφανῶς αὐτὴ δικάσασα παρ' ἑαυτῇ θάνατον

κατάγνω. Hier ſteht φύσις ganz und gar für die göttliche Vorſehung. Ebenſo de specialibus III, Mang. II. 344, zu oberſt. Der Trug falſcher Propheten komme doch zuletzt an Tag: χρόνῳ παντάπασιν ὀλίγῳ διακαλύπτεται τὰ τοιαῦτα στρατηγήματα, τῆς φύσεως οὐκ ἀεὶ κρύπτεσθαι φιλούσης, ἀλλ' ὁπόταν καιρὸς ᾖ, τὸ ἴδιον κάλλος ἀναφαινούσης ἀηττήτοις δυνάμεσιν.

Aehnliche Bezeichnungen für Gott ſind: ὁ νοῦς τῶν ὅλων; ſehr oft. So gleich im Anfange der Schrift de mundi opificio, Pf. I. 6, oben, Mang. I. 2, gegen unten. Ebendaſelbſt heißt er auch τὸ αἴτιον, τὸ δραστήριον αἴτιον. Eine Reihe von göttlichen Namen, gleichſam ein vollſtändiger Titel des höchſten Weſens findet ſich de Decalogo, Mang. II. 187, oben: ὁ ἀγέννητος καὶ ἄφθαρτος καὶ ἀΐδιος, καὶ οὐδενὸς ἐπιδεὴς, καὶ ποιητὴς τῶν ὅλων, καὶ εὐεργέτης καὶ βασιλεὺς τῶν βασιλέων, καὶ θεὸς θεῶν.

Aus dieſem kleinen Artikel ſchon kann man erkennen, wie weit Philo und ſeine Schule von der orthodoxen Lehre des alten Teſtaments abgegangen war, und welch' großen Einfluß die heidniſche Philoſophie auf dieſe Alexandriner geübt hatte.

b) Gottes inneres Weſen.

Gott iſt, wie ſchon gezeigt wurde, das abſolute Weſen, in ſich abgeſchloſſen, ohne Beziehung auf etwas Endliches, Pf. IV. 332. Er iſt ferner eine intelligible Natur, d. h. [da Philo Alles entweder, zu den ſichtbaren, einzelnen Dingen rechnet, oder zu den Ideen] Gott gehört unter die letztern, deßwegen heißt er ἀσώματος, ἀόρατος, ferner νοητὴ φύσις. Man vergleiche de Abrahamo, Mang. II. 14, Pf. V. 270, obere Mitte, wo er es dieſem Patriarchen zum Ruhme anrechnet, daß er οὐ μέχρι παντὸς ἀπατηθεὶς ἐπὶ τῆς αἰσθητῆς οὐσίας ἔστη, ἀλλὰ ἀναδραμὼν τῷ λογισμῷ, φύ-

σιν ἑτέραν ἀμείνω τῆς ὁρατῆς νοητὴν ἐθεάσατο. Als νοητὴ φύσις iſt er aber nicht eine einzelne Idee, ſondern die allumfaſſende, das allgemeinſte aller Weſen. cfr. legis alleg. II. Pf. I. 228, unten: τὸ γενικώτατόν ἐστιν ὁ θεὸς. Deßhalb iſt er auch das Gute an ſich, die Schönheit an ſich, die Weisheit an ſich u. ſ. w., ja noch mehr als alles dieß. De mundi opificio, Pf. I. 6, oben, Mang. I. 2: κρείττων τε ἡ ἀρετὴ καὶ κρείττων ἡ ἐπιστήμη, καὶ κρείττων ἡ αὐτὸ τἀγαθὸν καὶ αὐτὸ τὸ καλὸν. Zugleich iſt er, was aus dem Obigen folgt, einfach, die reinſte Einheit. Er heißt deßwegen μονάς. So legis alleg. II, Mang. I. 66. 67. Pf. I. 186: ὁ θεὸς μόνος ἐστὶ καὶ ἓν, οὐ σύγκριμα, φύσις ἁπλῆ — ὁ γὰρ ἂν προσκριθῇ θεῷ ἢ κρεῖσσόν ἐστιν αὐτοῦ, ἢ ἔλασσον, ἢ ἴσον αὐτῷ. Οὔτε δὲ ἴσον, οὔτε κρεῖσσόν ἐστι θεοῦ, ἔλασσόν γε μὴν οὐδὲν αὐτῷ προσκρίνεται· εἰ δὲ μὴ καὶ αὐτὸς ἐλαττωθήσεται· εἰ δὲ τοῦτο, καὶ φθαρτὸς ἔσται, ὅπερ οὐδὲ θέμις νοῆσαι. Τέτακται οὖν ὁ θεὸς κατὰ τὸ ἓν καὶ τὴν μονάδα· μᾶλλον δὲ καὶ ἡ μονὰς κατὰ τὸν ἕνα θεὸν. Ebenſo de specialibus legibus II, Mang. II. 329, Mitte: μονὰς μέν ἐστιν εἰκὼν αἰτίου πρώτου. Ferner iſt er, wie aus Obigem folgt, ohne Qualität, unvergänglich, ewig. So legis alleg. I, Pf. I. 148, gegen unten: ὁ γὰρ ἢ ποιότητα οἰόμενος ἔχειν τὸν θεὸν ἢ μὴ ἕνα εἶναι, ἢ μὴ ἀγέννητον καὶ ἄφθαρτον ἑαυτὸν ἀδικεῖ. Beſonders ſtark hebt er ſeine Ewigkeit hervor. So de mundi opificio, Pf. I. 6, gegen unten: Μωϋσῆς τῷ ἀοράτῳ καὶ νοητῷ προσένεμεν ὡς ἀδελφὸν καὶ συγγενὲς, ἀϊδιότητα. Und de caritate, Mang. II. 386, oben, ſagt er, die Götter der Heiden ſeyen ſchon deßhalb keine Götter, weil ſie nach ihrer Lehre entſtanden ſeyen: γενητὸς γὰρ οὐδεὶς ἀληθείᾳ θεὸς, ἀλλὰ δόξῃ μόνον, τὸ ἀναγκαιότατον ἀφῃρημένος ἀϊδιότητα. Er iſt ferner das allervollkommſte Weſen und als ſolches frei, ja die Freiheit ſelbſt. So de somniis II, Pf. V. 204, untere Mitte, wo Gott ἡ μόνη

ἐλευθέρα φύσις genannt wird. Ibidem 298, Mitte: ὁ μὲν θεὸς ἑκούσιον, ἀνάγκη δὲ ἡ οὐσία (alles Endliche). Er genügt sich selbst und darum ist er unwandelbar. So de nominum mutatione, Pf. IV. 332, welche Stelle schon oben angeführt ist: αὐτὸ γὰρ ἑαυτοῦ πλῆρες καὶ αὐτὸ ἑαυτῷ ἱκανόν — ἄτρεπτον δὲ καὶ χρῄζον ἑτέρου τὸ παράπαν οὐδενός. Als vollkommenstes Wesen ist er ferner, unendlich glücklich. Eine klassische Stelle hierüber findet sich in dem Buche de Cherubim, Pf. II. 46, Mang. I. 154. „Die wichtigste und erste Lehre aller Philosophie sey nach Moses diese: μόνος ὁ θεὸς ἀψευδῶς ἐορτάζει. Καὶ γὰρ μόνος γήθει, καὶ μόνος χαίρει, καὶ μόνος εὐφραίνεται, καὶ μόνῳ τὴν ἀρχὴν πολέμου συμβέβηκεν εἰρήνην ἄγειν. Ἄλυπός ἐστι καὶ ἄφοβος, καὶ ἀκοινώνητος κακῶν, ἀνένδοτος, ἀνώδυνος, ἀχμὴς, εὐδαιμονίας ἀκράτου μεστός. Τελειοτάτη ἡ τούτου φύσις· μᾶλλον δὲ αὐτὸς ἄκρα καὶ τέλος καὶ ὅρος εὐδαιμονίας ὁ θεὸς, μετέχων μὲν οὐδενὸς ἑτέρου πρὸς βελτίωσιν· τὸ δὲ ἴδιον μεταδεδωκὼς ἅπασι τοῖς ἐν μέρει τῆς τοῦ καλοῦ πηγῆς ἑαυτοῦ. Gerne kommt Philo auf diese Idee zurück. So de Abrahamo, Pf. V. 318, zu oberst, Mang. II. 29: τὸ χαίρειν μόνῳ θεῷ οἰκειότατόν ἐστιν. Ἐπίλυπον γὰρ τὸ τῶν ἀνθρώπων γένος καὶ περιδεές, ἢ παρόντων κακῶν ἢ προσδοκωμένων, ὡς ἢ ἐπὶ τοῖς ἐν χερσὶν ἀβουλήτοις ἀνιᾶσθαι, ἢ ἐπὶ τοῖς μέλλουσι ταραχῇ καὶ φόβῳ κραδαίνεσθαι. Ἄλυπος δὲ καὶ ἄφοβος καὶ ἀμέτοχος παντὸς πάθους ἡ τοῦ θεοῦ φύσις, εὐδαιμονίας καὶ μακαριότητος παντελοῦς μόνη μετέχουσα. In einer andern schönen Stelle de Somniis II, Pf. V. 298, Mitte, Mang. I. 692, sagt er bei Gelegenheit der Erklärung des Namens Jerusalem, Frieden und Gott sey eins: ἴσθι, ὦ γενναῖε, ὅτι θεὸς μόνος, ἡ ἀψευδεστάτη καὶ πρὸς ἀλήθειάν ἐστιν εἰρήνη. — Μηδὲν οὖν διαφερέτω σοὶ ἢ ὄρασιν εἰρήνης (die mystische Deutung von Jerusalem) ἢ ὄρασιν θεοῦ, τὸ αὐτὸ ὑποκείμενον ὀνομάζειν· ὅτι δὴ τῶν

πολυώνύμων τοῦ ὄντος δυνάμεων οὐ θιασιώτης μόνον, ἀλλὰ καὶ ἔξαρχός ἐστιν εἰρήνη. Man ſieht, daß ſich in allen dieſen Stellen eine gewiſſe Wehmuth über das Unglück der Sterblichen, oder vielmehr über die Verderbtheit und die troſtloſe Lage des Zeitalters ausſpricht. Sie erinnert an die Neigung des Verfaſſers zur Zurückgezogenheit von der Welt und zur Asceſe.

Das Einzige würdige Symbol Gottes unter den endlichen Dingen, iſt das Licht und die menſchliche Seele. So de Somniis I, Pf. V. 34. und 36. Mang. I. 631, wo er den Spruch Genes. XXVIII. 11: ἴδυ γὰρ ὁ ἥλιος dahin erklärt: οὐχ ὁ φαινόμενος οὗτος, ἀλλὰ τὸ τοῦ ἀοράτου καὶ μεγίστου θεοῦ περιφεγγέστατον καὶ περιαυγέστατον φῶς. Einige Linien weiter unten ſchränkt er dieſen Satz auf folgende Weiſe ein: μὴ θαυμάσῃς, εἰ ὁ ἥλιος κατὰ τοὺς ἀλληγορίας κανόνας ἐξομοιοῦται τῷ πατρὶ καὶ ἡγεμόνι τῶν συμπάντων· θεῷ γὰρ ὅμοιον πρὸς ἀλήθειαν μὲν οὐδὲν, ἃ δὲ δόξῃ νενόμισται, δύο μόνα ἐστὶν, ἀόρατόν τε καὶ ὁρατόν· ψυχὴ μὲν ἀόρατον, ὁρατὸν δὲ ἥλιος. Weiter unten dehnt er ihn aber wieder dahin aus: Κύριος οὐ μόνον φῶς ἐστιν, ἀλλὰ καὶ παντὸς ἑτέρου φωτὸς ἀρχέτυπον, μᾶλλον δὲ ἀρχετύπου πρεσβύτερον καὶ ἀνώτερον. Man ſieht ſowohl aus dieſer Stelle, als auch aus andern, die wir weiter unten vorbringen werden, daß er Gott am Ende für eine Lichtnatur hält, nur für kein Licht körperlicher Art, ſondern intellectualer. So de Cherubim, Pf. II. 52, Mitte, Mang. I. 156, unten, wo er von der Allwiſſenheit ſagt: ὁ τοῦ ὄντος ὀφθαλμὸς, φωτὸς ἑτέρου πρὸς κατάληψιν οὐ δεῖται, αὐτὸς δ' ὢν ἀρχέτυπος αὐγὴ, μυρίας ἀκτῖνας ἐκβάλλει, ὧν οὐδεμία ἐστὶν αἰσθητὴ, νοηταὶ δὲ αἱ ἅπασαι. Παρ' ὃ καὶ μόνος ὁ νοητὸς θεὸς αὐταῖς χρῆται, τῶν δὲ γενέσεως μεμοιραμένων οὐδείς. Ebenſo de nominum mutatione, Pf. IV. 322, Mitte. Die Erſcheinungen Gottes, von welchen die Schrift rede, ſeyen nicht wört-

lich, sondern geistig zu nehmen: ὅταν ἀκούσῃς, ὀφθῆναι θεὸν ἀνθρώπῳ, τοῦτο γίνεσθαι φῆσι χωρὶς φωτὸς αἰσθητοῦ· νοήσει γὰρ τὸ νοητὸν εἰκὸς μόνον καταλαμβάνεσθαι. Πηγὴ δὲ τῆς καθαρωτάτης αὐγῆς θεός ἐστιν· ὥσθ' ὅταν ἐπιφαίνηται ψυχῇ, τὰς ἀκτίνας καὶ περιφανεστάτας ἀκτῖνας ἀνίσχει. Wegen dieser Verwandtschaft mit dem Lichte, kommen ihm auch Prädikate zu, die eigentlich von diesem entlehnt sind; wie εἰλικρινὴς, ἀκραιφνὴς, καθαρὸς u. s. w. cfr. de mundi opificio, Pf. I. 6, oben.

Im Uebrigen sind alle Prädikate Gottes durch Abstraction von den Schranken des Endlichen entstanden. Philo selbst sagt, daß dieß der einzige Weg sey, um das Ewige durch Forschung zu erkennen. cfr. de Somniis I, Pf. V. 84, gegen oben: τὸν ἐκ τῶν ἰδεῶν συσταθέντα καὶ νοητὸν κόσμον, οὐκ ἔστιν ἄλλως καταλαβεῖν, ὅτι μὴ ἐκ τῆς τοῦ αἰσθητοῦ καὶ ὁρωμένου τούτου μεταναβάσεως. Οὐδὲ γὰρ ἄλλο τῶν ὄντων οὐδὲν ἀσώματον ἐννοῆσαι δυνατὸν, ὅτι μὴ τὴν ἀρχὴν λαβόντας ἀπὸ σωμάτων· ἠρεμούντων μὲν γὰρ, ἐνοήθη τόπος, χρόνος δὲ κινουμένων u. s. w.

c) Gott nach seinem Verhältnisse zu der Welt.

Gott kann in dieser Beziehung hauptsächlich nach vier Begriffen dargestellt werden, von Seiten der Macht, der Weisheit, der Heiligkeit, der Güte oder Liebe. Philo hebt die Allmacht oft hervor, besonders in Verbindung mit der Weisheit, als der schöpferischen; die Heiligkeit berührt er kaum, als etwas, das sich von selbst verstehe; dagegen setzt er etwas Höheres an ihre Stelle, nämlich die Reinheit, wovon unten; am meisten aber ergießt er sich über die Liebe und Güte Gottes, und man kann die alexandrinische Theosophie auch in dieser Beziehung die Morgenröthe des Christenthums nennen.

Gott iſt die erſte Urſache aller Dinge, daher heißt er auch vorzugsweiſe ὁ ἄιτιος. Unzählige Male. Weil er der Urheber von Allem, ſo iſt auch Alles von ihm abhängig. cfr. de Somniis I, Pf. V. pag. 70. Mang. I. 644: ὑπεράνω γὰρ ὡς ἅρματος ἡνίοχον, ἢ ὡς νεὼς κυβερνήτην, ὑπολη-πτέον ἱστασθαι τὸ ὄν, ἐπὶ σωμάτων, ἐπὶ ψυχῶν, ἐπὶ πρα-γμάτων, ἐπὶ λόγων, ἐπὶ ἀγγέλων, ἐπὶ γῆς, ἐπ' ἀέρος, ἐπ' οὐρανοῦ, ἐπ' αἰσθητικῶν δυνάμεων, ἐπ' ἀοράτων φύσεων, ὅσαπερ θεατὰ καὶ ἀθέατα. Τὸν γὰρ κόσμον ἅπαντα ἐξά-ψας ἑαυτοῦ καὶ ἀναρτήσας, τὴν τοιαύτην ἡνιοχεῖ φύσιν. Letztere Worte erinnern an das homeriſche Bild von der Kette des Zeus, cfr. Ilias VIII. 18—28. Auch ſonſt iſt unſerem Verfaſſer das Bild vom Wagenlenker, das bekanntlich auch Plato braucht, wegen ſeiner Pracht, ſehr lieb. Daſſelbe, was er hier mit ἀναρτᾷν bezeichnet, drückt er ſonſt mit den Worten aus: ὁ συνέχων καὶ διακρατῶν τὰ πάντα. So de vita Mosis III, Mang. II. 171, Mitte: ὁ ποιητὴς τῶν ὅλων, ὁ τοῦ κόσμου πατὴρ, γῆν καὶ οὐρανὸν, ὕδωρ τε καὶ ἀέρα, καὶ ὅσα ἐκ τούτων ἑκάστου συνέχων καὶ διακρατῶν, ὁ θεῶν καὶ ἀνθρώπων ἡγεμών.

Gott iſt ferner allmächtig, πάντα θεῷ δυνατὰ, ſo un-zählige Male. Er wirkt und ſchafft an einem fort: παύεται οὐδέποτε ποιῶν ὁ θεὸς, ἀλλ' ὥσπερ ἴδιον τὸ καίειν πυρὸς, καὶ χιόνος τὸ ψύχειν οὕτω καὶ θεοῦ τὸ ποιεῖν, Legis alleg. I, Pf. I. 124. Mang. I. 44, unten. Wenn es in der Schrift heißt: Gott ſprach, und nachdem er geſprochen, geſchah es, ſo iſt dieß ſo zu nehmen, daß man Wort und That als ei-nes ſetzt. cfr. de sacrificiis Abelis et Caini, Pf. II. 104, Mitte, ὁ θεὸς λέγων ἅμα ἐποίει, μηδὲν μεταξὺ ἀμφοῖν τι-θεὶς· εἰ δὲ χρὴ δόγμα κινεῖν ἀληθέστερον, ὁ λόγος ἔργον αὐτοῦ. Der Grund hievon iſt, daß die Zeit für ihn nicht gilt; denn ſie iſt erſt mit der Welt entſtanden, und alſo ſein Geſchöpf. Ibidem: ὁ θεὸς φθάνει καὶ τὸν χρόνον, ἐπειδὴ

καὶ ὁ χρόνος αὐτὸς γινομένῳ τῷ κόσμῳ συνυφίστατο. Dieſelbe Anſicht von den Reden Gottes hat er auch de somniis I, Pf. V. 82, gegen oben, de decalogo, Mang. II. 188.

Gott iſt aber auch allwirkſam und in der Kreatur alleiniger Quell des Thuns, cfr. legis alleg. I, Pf. I. 124: θεὸς καὶ τοῖς ἄλλοις ἅπασιν ἀρχὴ τοῦ δρᾶν ἐστι. Die Kreatur dagegen iſt leidend. cfr. de Cherubim, Pf. II. 42, Mitte., Mang. I. 153: ἴδιον μὲν θεοῦ τὸ ποιεῖν, ὃ οὐ θέμις ἐπιγράψασθαι γεννητῷ, ἴδιον δὲ γεννητοῦ τὸ πάσχειν. Als allwirkſam iſt er überall und erfüllt Alles. cfr. legis alleg. III, Pf. I. 246. Er handelt hier von Genesis III. 8: καὶ ἐκρύβη ὅ, τε Ἀδὰμ καὶ ἡ γυνὴ αὐτοῦ ἀπὸ προσώπου κυρίου τοῦ θεοῦ. „Dieſe Stelle müſſe nothwendig allegoriſch gedeutet werden: εἰ μὴ ἀλληγορήσειέ τις ἀδύνατον παραδέξασθαι τὸ προκείμενον· πάντα γὰρ πεπλήρωκεν ὁ θεὸς καὶ διὰ πάντων διελήλυθεν, καὶ κενὸν οὐδὲν, οὐδὲ ἔρημον ἀπολέλοιπεν ἑαυτοῦ. Ja er braucht von ihm, wegen ſeiner Allwirkſamkeit, den Ausdruck: εἷς καὶ τὸ πᾶν αὐτός ἐστιν, legis alleg. I, Pf. I. 146, gegen oben. Doch darf dieſer Satz nicht zu weit ausgedehnt werden, er wird vielmehr durch Stellen, die wir weiter unten beibringen wollen, ſtark beſchränkt. Indeß iſt ſeine Allgegenwart nicht räumlich zu nehmen, denn Raum und Zeit ſind Schranken, welche Gott nicht treffen, cfr. de posteritate Caini, Pf. II. 258, Mitte, Mang. I. 228, zu unterſt. Er ſpricht hier von der Stelle, Exodus XX. 21: εἰς τὸν γνόφον, ὅπου ἦν θεὸς εἰσῆλθε, „dieß müſſe durchaus geiſtig verſtanden werden: οὐ γὰρ ἐν γνόφῳ τὸ αἴτιον, οὐδὲ συνόλως ἐν τόπῳ, ἀλλ' ὑπεράνω καὶ τόπου καὶ χρόνου. Demnach iſt Gott überall und nirgends; überall der Kraft nach, nirgends dem Weſen nach. Dieß ſagt Philo ausdrücklich de Linguarum confusione, Pf. III. 374, gegen unten, Mang. I. 425, Mitte: ὑπὸ δὲ τοῦ θεοῦ πεπλήρωται τὰ πάντα, περιέχοντος, οὐ περιεχομένου, ᾧ παντα-

χοῦ τε καὶ οὐδαμοῦ συμβέβηκεν εἶναι μόνῳ· οὐδαμοῦ μὲν ὅτι καὶ χώραν καὶ τόπον αὐτὸς τοῖς σώμασι συγγεγέννηκε, τὸ δὲ πεποιηκὸς ἐν οὐδενὶ τῶν γεγονότων θέμις εἰπεῖν περιέχεσθαι. Πανταχοῦ δὲ, ὅτι τὰς δυνάμεις αὐτοῦ διὰ γῆς καὶ ὕδατος, ἀέρος τε καὶ οὐρανοῦ τείνας, μέρος οὐδὲν ἔρημον ἀπολέλοιπε τοῦ κόσμου πάντα δὲ συναγαγὼν διὰ πάντων, ἀοράτοις ἔσφιγξε δεσμοῖς, ἵνα μήποτε λυθείη. Ebenſo legis alleg. III, Pf. I. 274, oben. Er ſagt hier über Gen. III. 8: καὶ ἤκουσαν τῆς φωνῆς κυρίου τοῦ θεοῦ περιπατοῦντος ἐν τῷ παραδείσῳ, „dieſer Spruch dürfe nicht wörtlich genommen werden, denn: ὁ μὲν θεὸς οὐχί που· οὐ γὰρ περιέχεται, ἀλλὰ περιέχει τὸ πᾶν, τὸ δὲ γενόμενον (die Kreatur) ἐν τόπῳ· περιέχεσθαι γὰρ αὐτὸ, ἀλλ' οὐ περιέχειν ἀναγκαῖον. Als allumfaſſendes Weſen wird er genannt: ὁ τόπος, ὁ τῶν ὅλων τόπος. So de Somniis I, Pf. V. 30. und 32. Er ſpricht hier von den verſchiedenen myſtiſchen Bedeutungen des Wortes τόπος. Die dritte ſey Gott ſelbſt: κατὰ δὲ τὸ τρίτον σημαινόμενον, αὐτὸς ὁ θεὸς καλεῖται τόπος, τῷ περιέχειν μὲν τὰ ὅλα, περιέχεσθαι δὲ πρὸς μηδενὸς ἁπλῶς, καὶ τῷ καταφυγὴν τῶν συμπάντων αὐτὸν εἶναι, καὶ ἐπειδήπερ αὐτός ἐστι χώρα ἑαυτοῦ, κεχωρηκὼς ἑαυτὸν, καὶ ἐμφερόμενος μόνῳ ἑαυτῷ. Ebenſo de profugis, Pf. IV. 256, Mitte, wo er über die Stelle Exodus XXI. 13: δώσω σοὶ τόπον οὗ φεύξεται ὁ φονεύσας ἐκεῖ ſich ſo ausläßt: πάνυ καλῶς (τοῦτο) εἰρῆσθαί μοι δοκεῖ· τόπον γὰρ καλεῖ νῦν, οὐ χώραν ἐκπεπληρωμένην ὑπὸ σώματος, ἀλλὰ δι' ὑπονοιῶν αὐτὸν τὸν θεὸν· ἐπειδὴ περιέχων οὐ περιέχεται. Abermals wird hier der Nachdruck darauf gelegt, daß Gott περιέχει, οὐ περιέχεται. Dieß läßt auf irgend eine Art von örtlicher Beziehung ſchließen, ſo ſehr er ſich auch dagegen verwahrt. Philo erklärt nämlich an vielen Stellen, Gott ſey außer der Welt, und ſeine ganze Lehre iſt auf dieſen Satz gebaut. So de linguarum confusione, Pf. III. 358, gegen oben, Mang.

I. 419, Mitte: τὸν αἰσθητὸν κόσμον ὡς ἂν ὑποπόδιον θεοῦ φησιν εἶναι διὰ τάδε· πρῶτον μὲν ἵν' ἐπιδείξῃ, ὅτι οὐκ ἐν τῷ γεγονότι, τὸ πεποιηκὸς αἴτιον. Ebenſo de posteritate Caini, Pf. II. 258, Mitte: τὰ γεγονότα πάντα ὑποζεύξας ἑαυτῷ, περιέχεται μὲν ὑπ' οὐδενός, ἐπιβέβηκε δὲ πᾶσιν, ἐπιβεβηκὼς δὲ καὶ ἔξω τοῦ δημιουργηθέντος ὤν, οὐδὲν ἧττον πεπλήρωκε τὸν κόσμον ἑαυτοῦ. Man halte die Worte ἔξω τοῦ δημιουργηθέντος ὤν für keine hingeworfene Bemerkung, ſondern dieſe Anſicht gibt vielmehr, wie wir unten zeigen werden, den Schlüſſel zu ſeinem Syſteme. Es frägt ſich nun, ob er Gott, wenn auch nicht in einem weltlichen, doch außerweltlichen Orte dachte. Philo ſelbſt faßt die Frage ſo: (de Somniis I, Pf. V. 82, gegen unten.) Er ſagt hier über die Stelle Genesis XXVIII. 15: ὡς φοβερὸς ὁ τόπος οὗτος, der Ort ſey wirklich furchtbar; denn: ὄντως τῶν ἐν φυσιολογίᾳ τόπος ἀργαλεώτατος, ἐν ᾧ ζητεῖται ποῦ, καὶ εἰ συνόλως ἐν τινὶ τὸ Ὄν. Τῶν μὲν λεγόντων, ὅτι πᾶν τὸ ὑφεστὸς χώραν τινα κατείληφε, καὶ ἄλλων ἄλλην ἀπονεμόντων, ἢ ἐντὸς τοῦ κόσμου; ἢ ἐκτὸς αὐτοῦ μετακόσμιόν τινα· τῶν δὲ φασκόντων, ὅτι οὐδενὶ τῶν ἐν γενέσει τὸ ἀγένητον ὅμοιον, ἀλλὰ καὶ τοῖς ὅλοις ὑπερβάλλον, ὡς καὶ τὴν ὠκυδρομωτάτην διάνοιαν ὑστερίζουσαν, μακρῷ τῆς καταλήψεως ὁμολογεῖν ἡττᾶσθαι. Wenn er nun auch in den nächſtfolgenden Worten ſich für die letztere Meinung entſcheidet, ſo ſpricht er ſich doch in hundert andern Stellen ſo aus, daß man ihm die Meinung beilegen muß, Gott throne über dem Aether. Man darf ſich hierüber gar nicht wundern, da es unmöglich iſt, Gott als ein perſönliches Weſen, wie unſer Verfaſſer thut, und doch ortlos zu denken. Schon in der kaum angeführten Stelle de Somniis, etwas weiter oben, nennt er Gott: τὸν περιέχοντα ἐν κύκλῳ τὰ πάντα. Man erſieht hieraus, daß er mit der Entfernung Gottes aus dem Raume, nur beſchränkte örtliche Beziehungen, wie etwa die Füllung eines

Raumes durch einen beſtimmten Körper ausgeſchloſſen wiſſen wollte, nichts deſto weniger konnte er ſich Gott als die Gränze der Welt denken. Dieß ſagt er ausdrücklich in dem Buche quis rerum divinarum haeres sit, Pf. IV. 100. Es iſt hier von den Gründen die Rede, warum das Maaß einiger heiligen Geräthſchaften, namentlich des Leuchters nicht angegeben ſey: ὁ οὐρανὸς, οὗ σύμβολόν ἐστιν ἡ λυχνία, ἀπειρομεγέθης ἐστί. Περιέχεται γὰρ, ἀλλ' οὐχ ὑπὸ κενοῦ κατὰ Μωϋσῆν, οὔτε ὑπ' οὐδενὸς σώματος, οὔτε ἰσομεγέθους αὐτῷ οὔτε ἀπείρου — ἐστὶ δὲ ὅρος αὐτοῦ ὁ θεὸς, καὶ ἡνίοχος καὶ κυβερνήτης· ὥσπερ οὖν ἀπερίληπτον τὸ ὄν, οὕτως καὶ τὸ ὁριζόμενον ὑπ' αὐτοῦ μέτροις τοῖς εἰς τὴν ἡμετέραν ἐπίνοιαν ἥκουσιν οὐ μετρεῖται. Dieſe Behauptung, die Gott an die Stelle des oberſten Aethers, oder des leeren Raums ſetzt, iſt gar nicht zufällig, ſie wird vielmehr auch noch durch andere Beweiſe beſtätigt. Wir werden weiter unten in dem Capitel von den Engeln zeigen, daß er den ganzen Luftraum bevölkert, und die zu oberſt, im Aether wohnenden, für die reinſten und Gott am nächſten erklärt, und daß er dieſe ſeligen Geiſter als einen Hofſtaat um Gott reiht. Folglich muß auch der Herr, nach ſeiner Anſicht, am äußerſten Rande der Himmel thronen. Es iſt daher auch nicht bloß poetiſche Figur, wenn er de vita Mosis III, Mang. II. 164, den Himmel ἱερώτατον βασίλειον nennt, und es den Aegyptiern zum Vorwurfe macht, daß ſie ſtatt des Himmels die Erde verehren: πρὸ τῶν βασιλείων τὰς ἐσχατιὰς περιέπειν. Ἐν μὲν γὰρ τῷ κόσμῳ βασίλειον μὲν ἱερώτατον οὐρανὸς, ἐσχατιὰ δὲ γῆ, καθ' ἑαυτὴν μὲν ἀξιοσπούδαστος, εἰς δὲ σύγκρισιν ἰοῦσα αἰθέρος, ἀπολειπομένη τοσοῦτον, ὅσον σκότος μὲν φωτὸς, νὺξ δὲ ἡμέρας, φθορὰ δὲ ἀφθαρσίας, καὶ θνητὸς θεοῦ. Nicht deßhalb bloß iſt ihm der Himmel eine Königsburg, weil er von den reinſten Geiſtern bewohnt wird, ſon-

dern auch, weil er in näherer Beziehung zu Gott ſteht, als irgend ein anderer Theil der Welt.

Wir haben hier das erſte Beiſpiel einer Erſcheinung, auf die wir noch oft aufmerkſam machen werden, nämlich, daß ſich in unſeres Verfaſſers Theoſophie, zwei verſchiedenartige Elemente vereinigt finden, ein reinphiloſophiſches, nach welchem Gott ein durch Abſtraction entſtandener Begriff iſt, und ein mythologiſches, dem Volksglauben entnommenes, nach welchem er, von einem himmliſchen Hofſtaate umgeben, im Aether oder auf ſeiner Gränze thronet.

Soviel über die Macht Gottes. Seine Weisheit ſtellt er theils als ſchöpferiſche dar — von dieſer können wir erſt weiter unten reden — theils als vorſehende und regierende, welche wir in dem Capitel von der Vorſehung behandeln werden. Hier nur ſoviel. Philo dachte Gott allwiſſend, d. h. als ein Weſen, vor dem Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft gleich klar daliege, was ſchon aus der oben angeführten Stelle folgt, wo er ihn von den Schranken des Raumes und der Zeit befreit. Er ſagt es auch ſonſt oft. So quod Deus sit immutabilis, Pf. II. 400, Mitte: *προϊδέσθαι γὰρ ἦ μελλόντων πραγμάτων συντυχίας, ἢ γνώμας ἑτέρων, ἄνθρωπον ὄντα, ἀμήχανον· τῷ δὲ θεῷ, ὡς ἐν αὐγῇ καθαρᾷ, πάντα ἀρίδηλα. Καὶ γὰρ ἄχρι καὶ ψυχῆς μυχῶν φθάσας, ἃ τοῖς ἄλλοις ἐστὶν ἀόρατα, τηλαυγῶς πέφυκε καθορᾶν, καὶ προμηθείᾳ καὶ προνοίᾳ χρώμενος, οἰκείαις ἀρεταῖς, οὐδὲν ἀπελευθεριάζειν καὶ ἔξω τῆς ἑαυτοῦ καταλήψεως βαίνειν ἐᾷ. Ἐπειδήπερ οὐδ' ἡ μελλόντων ἀδηλότης αὐτῷ συμβατή· οὔτε γὰρ ἄδηλον, οὔτε μέλλον ἐστὶ θεῷ οὐδέν. Δῆλον μὲν οὖν, ὅτι καὶ τῶν γεννηθέντων τὸν φυτεύσαντα, καὶ τῶν δημιουργηθέντων τὸν τεχνίτην καὶ τὸν ἐπίτροπον τῶν ἐπιτροπευομένων, ἐπιστήμονα ἀναγκαῖον εἶναι δεῖ. Ὁ δὲ πατὴρ καὶ τεχνίτης καὶ ἐπίτροπος τῶν ἐν οὐρανῷ τε καὶ κόσμῳ πρὸς ἀλήθειάν ἐστι. Καὶ μὴν τά γε μέλλοντα συσκιάζεται ὑπὸ τοῦ αὐθις χρό-*

νου, τοτὲ μὲν βραχεῖ τοτὲ δὲ μακρῷ διαστήματι. Δημιουργὸς δὲ καὶ χρόνου Θεός. Sehr oft kehrt der Satz wieder πάντα Θεῷ γνωστὰ. In der Schrift de linguarum confusione, Pf. III. 376, nennt er Gott: ὁ προλήψει πάντα, οὐ γενόμενα μόνον, ἀλλὰ καὶ πρὶν γενέσθαι σαφῶς κατειληφώς. Weil er Alles vorausſieht, hat er nie nöthig, ſeine Plane zu ändern, und iſt alſo auch in Beziehung auf die Welt und ihre Regierung unwandelbar. Man vergleiche die kaum gegebene Stelle quod Deus sit immutabilis, Pf. II. 398, unten: ὁ ἄφθαρτος καὶ μακάριος, καὶ τῶν ἀρετῶν καὶ αὐτῆς τελειότητος καὶ εὐδαιμονίας ἀνημμένος τὸ κράτος, οὐ χρῆται γνώμης μεταβολῇ, μένει δὲ ἐφ' ὧν ἐξ ἀρχῆς ἐβουλεύσατο, οὐδὲν αὐτῶν μετατιθεὶς. Als Grund dieſer Unwandelbarkeit gibt er in den oben angeführten Worten ſeine Allwiſſenheit an.

Am liebſten betrachtet Philo Gott von Seiten der Liebe, der Güte, der Gnade, und als Geber alles Guten. Deßhalb iſt nichts häufiger, als die Ausdrücke: ἀγαθότης, δύναμις ἵλεως, ἐνεργετικὴ, χάρις Θεοῦ. Aus Güte und Liebe hat Gott die Welt geſchaffen, cfr. de nominum mutatione, Pf. IV. 340, Mitte: τίς οὐκ οἶδεν, ὅτι καὶ πρὸ τῆς τοῦ κόσμου γενέσεως, ἱκανὸς ἦν αὐτὸς ἑαυτῷ, καὶ μετὰ τὴν κόσμου γένεσιν, ὁ αὐτὸς ἔμεινεν, οὐ μεταβαλών; διὰ τί γοῦν ἐποίει τὰ μὴ ὄντα; ὅτι ἀγαθὸς καὶ φιλόδωρος ἦν. So noch öfter. Er erfüllt Alles mit ſeiner liebenden Macht, cfr. de vita Mosis III, Mang. II. 171, untere Mitte: ὁ εὐμενὴς καὶ ἵλεως, ὁ πάντα διὰ πάντων πεπληρωκὼς τῆς ἐνεργέτιδος ἑαυτοῦ δυνάμεως. Seine Güte hält die Welt zuſammen, und iſt ſelbſt die Harmonie der Welt, de vita Mosis III, Mang. II. 155, gegen oben: ἁρμονία γὰρ πάντων ἐστὶν ἡ ἀγαθότης καὶ ἵλεως δύναμις αὐτοῦ. Alles Gute in der Welt, geiſtiges, wie leibliches, iſt ſein Geſchenk, ſeine Gnade. Quod Deus sit immutabilis, Pf. II. 390, gegen

unten. Er ſpricht hier allegoriſirend von Anna, der Mutter Samuel's, welche ihren Sohn dem Herrn weiht, d. h., welche ſich ſelbſt, als von oben verliehene Weisheit, Gott hingibt: *τὸν τεταγμένον ἐν τῇ τοῦ θεοῦ τάξει τρόπον ἀποκυήσασα, ὃν ἐπεφήμισε Σαμουὴλ — λαβοῦσα ἀνταποδίδωσι τῷ δόντι, μηδὲν ἴδιον ἑαυτῆς κρίνουσα ἀγαθὸν, ὃ μὴ χάριτς ἐστὶ θεία. — Τίνι γὰρ εὐχαριστητέον ἄλλῳ; πλὴν θεῷ, διὰ τίνων δὲ, ὅτι μὴ διὰ τῶν ὑπ' αὐτοῦ δοθέντων; οὐδὲ γὰρ ἄλλων ἐπορῆσαι δυνατόν.* Deßhalb ſagt er auch, die ganze Welt könne die Liebe und Gnade Gottes nicht faſſen. cfr. de ebrietate, Pf. III. 182. zu unterſt, und 184. zu oberſt: *τῶν δωρεῶν αὐτοῦ ἱκανὸς οὐδεὶς χωρῆσαι τὸ ἄφθονον πλῆθος· ἴσως δὲ οὐδ' ὁ κόσμος· ἀλλ' οἷα βραχεῖα δεξαμενὴ, μεγάλης ἐπιῤῥεούσης τῶν τοῦ θεοῦ χαρίτων πηγῆς τάχιστα ἐπιπλήρωθήσεται, ὡς ἀναβλύζειν τε καὶ ὑπερεκχεῖσθαι.* Oft bricht er in dieſer Beziehung in Worte aus, die ſtark an den Apoſtel Paulus erinnern. So legis allegor. I, Pf. I. 140, unten: Wenn Gott auch ſolche Wohlthaten erzeigt, die nicht gefühlt werden, wenn er auf's Meer regnen, wenn er Quellen in der Wüſte entſtehen läßt, wenn er unfruchtbare Striche durch Ströme bewäſſert, was anders zeigt er dadurch? *τί ἕτερον παρίστησιν; ἢ τὴν ὑπερβολὴν τοῦ τε πλούτου καὶ τῆς ἀγαθότητος αὐτοῦ.* Man vergleiche hiemit noch legis allegor. III. 338, oben: *ὁ πολὺς πλοῦτος τῶν τοῦ θεοῦ χαρίτων.*

Namentlich aber erſtreckt ſich die Fülle der göttlichen Gnade auf die Menſchen; wenn ſeine Liebe nicht wäre, ſo würden ſie alle in's Verderben ſinken; quod Deus sit immutabilis, Pf. II. 420, Mitte: *μεμνημένος τῆς περὶ πάντα τελειᾶς ἀγαθότητος ἑαυτοῦ ὁ θεὸς, κἂν τὸ σύμπαν, ἢ γοῦν τὸ πλεῖστον ἀνθρώπων πλῆθος ἐξ ἑαυτοῦ δι' ὑπερβολὰς ἁμαρτημάτων περιπίπτῃ, τὴν δεξιὰν καὶ σωτήριον χεῖρα ὀρέγων, ὑπολαμβάνει καὶ ἐξανίστησιν, οὐκ ἐῶν εἰς ἅπαν φθαρῆ-*

ναι καὶ ἀφανισθῆναι τὸ γένος. Alle Güter, die ſie beſitzen, jede Tugend, Frömmigkeit, Wohlwollen, Gerechtigkeit, Glauben u. ſ. w. iſt ſein Geſchenk. Daher erklärt es Philo unzählige Male für die größte Sünde, wenn der Menſch ſich ſelbſt etwas Gutes zuſchreibt, und daſſelbe nicht von Gott ableitet. In den Büchern de legum allegoriis namentlich iſt dieß ein Grundgedanke. Ja, Gott iſt unſerem Verfaſſer ſo durch und durch Liebe und Gnade, daß er in einen Widerſpruch mit ſich verfällt, den wir ſpäter aufdecken werden, und behauptet, das höchſte Weſen verleihe das Gute allein und durch ſich ſelbſt, Böſes dagegen, wie Strafen, Plagen u. ſ. w. verhänge es durch niedere Geiſter, durch Kräfte und Engel. So öfter, zum Beiſpiele de Profugis, Pf. IV. 252, Mitte, Mang. I. 556, oben: ἀπρεπὲς θεῷ τὸ κολάζειν, ἅτε πρώτῳ καὶ ἀριστῳ νομοθέτῃ, κολάζει δὲ ὑπηρετούντων ἑτέρων, οὐ δι' ἑαυτοῦ. Τὰς μὲν γὰρ χάριτας καὶ δωρεὰς καὶ εὐεργεσίας αὐτὸν ἁρμόττει προτείνειν, ἅτε ἀγαθὸν καὶ φιλόδωρον ὄντα φύσει, τὰς δὲ τιμωρίας οὐκ ἄνευ μὲν ἐπικελεύσεως τῆς ἑαυτοῦ, βασιλέως ἅτε ὑπάρχοντος, δι' ἄλλων δὲ, οἳ πρὸς τὰς τοιαύτας χρείας εὐπρεπεῖς εἰσι. Vergleicht man noch die folgenden Worte, ſo wird man ſehen, daß unter den ἄλλοι wirklich Engel zu verſtehen ſind. Wenn daher unſer Verfaſſer die Erſcheinung Gottes in Begleitung zweier Engel, welche Genesis XVIII. erzählt wird, in der Schrift de sacrificiis Caini et Abelis, Pf. II. 98, unten, dahin erklärt: ὁ θεὸς δορυφορούμενος ὑπὸ δυεῖν τῶν ἀνωτάτω δυνάμεων, ἀρχῆς τε αὖ καὶ ἀγαθότητος, εἷς ὢν ὁ μέσος, τριττὰς φαντασίας ἐνεργάζετο τῇ ὁρατικῇ ψυχῇ, ὧν ἑκάστη μεμέτρηται μὲν οὐδαμῶς — ἀπερίγραφος γὰρ ὁ θεὸς, ἀπερίγραφοι καὶ αἱ δυνάμεις αὐτοῦ — μεμέτρηκε δὲ τὰ ὅλα. Ἡ μὲν οὖν ἀγαθότης αὐτοῦ μέτρον ἀγαθῶν ἐστιν, ἡ δὲ ἐξουσία μέτρον ὑπηκόων· ὁ δὲ ἡγεμὼν αὐτὸς ἁπάντων καὶ σωμάτων καὶ ἀσωμάτων, ſo iſt dieſe allegoriſche Deutung nicht willkührlich, ſondern

ganz und gar seinem Systeme gemäß; denn wirklich betrachtet er Gott von zwei Seiten, von Seiten seiner Macht und seiner Liebe, aber so, daß die letztere das Uebergewicht hat.

Wir kommen nun an den vierten Punkt. Wenn nämlich Philo Gott auf diese Weise in Verhältniß zur Welt setzt, so ist nicht an eine unmittelbare, sondern eine vermittelte Einwirkung zu denken. Denn Gott ist das absolute Wesen, und als solches ohne alle Beziehung zum Endlichen. Wir verweisen auf die im Anfange dieses Capitels angeführte Stelle, aus dem Buche de nominum mutatione: τὸ γὰρ ὂν ᾗ ὄν ἐστιν, οὐχὶ τῶν πρός τι. Deßwegen sagt er von ihm, er sey seinem Wesen nach abgetrennt von der Welt, de Somniis II, Pf. V. pag. 126, Mitte: ὁ πάσης γενέσεως διεζευγμένος κατὰ τὴν οὐσίαν θεός; ferner außer der Welt befindlich: ὁ ἐπιβεβηκὼς τῷ κόσμῳ, καὶ ἔξω τοῦ δημιουργηθέντος ὤν, Pf. II. 258. Er sagt weiter, daß er wegen seiner Seligkeit und Reinheit die Welt, als die unreine, nicht berühren dürfe. De sacrificantibus, Mang. II. 261, unten: οὐ γὰρ ἦν θέμις ἀπείρου καὶ πεφυρμένης ὕλης ψάυειν τὸν ἴδμονα καὶ μακάριον. Wir werden später auf diese höchst wichtige Stelle zurückkommen, welche besser als irgend eine andere Aufschluß über Philo's System gibt. — Endlich kann aus dem angegebenen Grunde Gott auch gar nicht sichtbar erscheinen, wie er in der Schrift de Somniis I, Mang. I. 656. 657. ausführt.

Diese Abtrennung Gottes von der Welt ist der Grund, warum Philo den Pantheismus an vielen Stellen für gottlos erklärt. So legis alleg. III, Pf. I. 248, untere Mitte, wo er die tiefere Bedeutung des mosaischen Gesetzes, welches die „γονορρύεῖς“ und „λεπρούς“ aus der Gemeinde ausschließt, und den Grund, warum dieß geschehe, so angibt: ὁ μὲν, (ὁ λεπρὸς) θεὸν καὶ γένεσιν, ἀντιπάλους φύσεις δύο χρωμάτων ἀγαγὼν εἰς ταὐτὸ ὡς ἄιτια, ἑνὸς ὄντος αἰτίου

τοῦ δρῶντος· ὁ δὲ γονορρυὴς, ἐκ κόσμου πάντα καὶ εἰς κόσμον ἀνάγων, ὑπὸ θεοῦ δὲ μηδὲν ολόμενος γεγονέναι, Ἡρακλειτείου δόξης ἑταῖρος, κόρον καὶ χρησμοσύνην (satietatem et indigentiam) καὶ ἓν τὸ πᾶν, καὶ πάντα ἀμοιβὴν εἰςάγων. Ebenſo de congressu quaerendae eruditionis gratia, Pf. IV. pag. 162, unten, wo er diejenigen, welche die Welt für Gott halten, Frevler nennt: ὁ τὸν κόσμον αὐτὸν θεὸν αὐτοκράτορα νομίζων, οὐκ αὐτοκράτορος ἔργον θεοῦ. Deßgleichen de Decalogo, Mang. II. 189, eine Hauptſtelle: πλάνος τις οὐ μικρὸς τὸ πλεῖστον τῶν ἀνθρώπων γένος κατέσχηκε, περὶ πράγματος, ὅπερ ἢ μόνον ἢ μάλιστα ἦν εἰκὸς ἁπλανέστατον ταῖς ἑκάστων διανοίαις ἐνιδρύσθαι. Ἐκτεθειώκασι γὰρ οἱ μὲν τὰς τέσσαρας ἀρχὰς, γῆν, καὶ ὕδωρ καὶ ἀέρα καὶ πῦρ· οἱ δὲ ἥλιον καὶ σελήνην, καὶ τοὺς ἄλλους πλανήτας καὶ ἀπλανεῖς ἀστέρας· οἱ δὲ τὸν συμπάντα κόσμον. Τὸν δὲ ἀνωτάτω καὶ πρεσβύτατον, τὸν γεννητὴν, τὸν ἄρχοντα τῆς μεγάλης πόλεως, τὸν στρατιάρχην τῆς ἀηττήτου στρατιᾶς, τὸν κυβερνήτην, ὃς οἰκονομεῖ σωτηρίως αἰεὶ τὰ σύμπαντα παρεκαλύψαντο, ψευδωνύμους προσρήσεις ἐκείνοις ἐπιφημίσαντες, ἑτέρας ἕτεροι. Nach dieſen Stellen iſt der obengegebene Ausſpruch θεὸς εἷς καὶ τὸ πᾶν ἔστι zu beſchränken. Er iſt der Eine und Alles; nicht ſofern er eins mit der Welt, dem ſichtbaren All iſt, ſondern ſofern dieſes nur durch ihn beſteht.

Aus demſelben Grunde kämpft er an vielen Stellen auch gegen die Aſtrologie, weil ſie die Schöpfung, ſtatt des Schöpfers, das Unreine ſtatt des Reinen verehre. cfr. de migratione Abraami, Pf. III. 494, zu oberſt, Mang. I. 464, oben: Χαλδαῖοι τῶν ἄλλων ἀνθρώπων ἐκπεποιηκέναι διαφερόντως δοκοῦσιν ἀστρονομίαν καὶ γενεθλιαλογικὴν, τὰ ἐπίγεια τοῖς μετεώροις, καὶ τὰ οὐράνια τοῖς ἐπὶ γῆς ἁρμοζόμενοι, καὶ ὥςπερ διὰ μουσικῆς λόγων τὴν ἐμμελεστάτην συμφωνίαν τοῦ παντὸς ἐπιδεικνύμενοι, τῇ τῶν μερῶν πρὸς ἄλ-

ληλα κοινωνίᾳ καὶ συμπαθείᾳ, τόποις μὲν διεζευγμένων, συγγενείᾳ δὲ οὐ διφκισμένων. Οὗτοι τὸν φαινόμενον τοῦτον κόσμον ἐν τοῖς οὖσιν ὑπετόπησαν εἶναι μόνον, ἢ θεὸν ὄντα αὐτὸν, ἢ ἐν αὐτῷ θεὸν περιέχοντα τὴν τῶν ὅλων ψυχήν. Εἱμαρμένην δὲ καὶ ἀνάγκην θεοπλαστήσαντες, ἀσεβείας πολλῆς κατέπλησαν τὸν ἀνθρώπινον βίον, ἀναδιδάξαντες ὡς δίχα τῶν φαινομένων οὐδενός ἐστιν οὐδὲν αἴτιον τὸ παράπαν, ἀλλ' ἡλίου καὶ σελήνης, καὶ τῶν ἄλλων ἀστέρων αἱ περίοδοι τὰ τε ἀγαθὰ καὶ τὰ ἐναντία ἑκάστῳ τῶν ὄντων ἀπονέμουσι. Ebenſo de Nobilitate, Mang. II. 441, zu unterſt, und 442. oben: οἱ Χαλδαῖοι τοὺς ἀστέρας θεοὺς νομίζουσι καὶ τὸν σύμπαντα οὐρανόν τε καὶ κόσμον· παρ' οὗς τό τε εὖ καὶ τὸ χεῖρον ἑκάστοις φασὶν ἀποβαίνειν, οὐδὲν ἔξω τῶν αἰσθητῶν αἴτιον ὑπολαμβάνοντες εἶναι. Τούτου δὲ τί ἂν εἴη χαλεπώτερον, ἢ μᾶλλον ἀπελέγξαι τὴν ἐν τῇ ψυχῇ δυσγένειαν δυνάμενον; δι' ἐπιστήμης τῶν πολλῶν καὶ δευτέρων καὶ γεννητῶν, εἰς ἀνεπιστημοσύνην ἰούσης τοῦ ἑνὸς καὶ πρεσβυτάτου καὶ ἀγεννήτου καὶ ποιητοῦ τῶν ὅλων, καὶ διὰ τε ταῦτα ἀρίστου, καὶ διὰ μυρία ἄλλα, ἃ διὰ μέγεθος ἀνθρώπινος λογισμὸς οὐ χωρεῖ; deßgleichen de Abrahamo, Pſ. V. 262, oben, und ibidem 266.

In derſelben Anſicht, welche Gott von der Welt völlig abtrennt, und eine unermeßliche Kluft zwiſchen dem Schöpfer und der Kreatur ſetzt, ſuche ich auch den Grund von allem dem, was Philo über die Unmöglichkeit, Gott zu erkennen, ſagt, und laſſe es deßhalb hier folgen. Man könnte zwar den Vorwurf machen, daß auf dieſe Weiſe die natürliche Ordnung umgekehrt werde, daß man zuerſt von der Erkennbarkeit Gottes und dann erſt von ſeinem Weſen handeln müſſe, daß namentlich Philo aus der Unbegreiflichkeit des höchſten Weſens, ſeine Getrenntheit von der Kreatur, und ſeine Außerweltlichkeit gefolgert haben werde. Ich bin vom Gegentheile überzeugt. Die Lehre, daß Gott rein-unbegreif-

lich sey, war für Philo kein Axiom, auch kein Satz der Erfahrung, sondern eine Folgerung aus dem höhern Princip, daß Endliches und Unendliches absolut getrennt sey; ein Princip, das er schon vorfand, und auf welches die ganze Theologie der alexandrinischen Schule gebaut ist. Man ersieht dieß daraus, daß er mit seinen Glaubensgenossen, die jüdische Religion, ganz, wie wir die christliche, als Offenbarung ansieht, daß er das höchste Wesen in ein inniges, in ein Bundesverhältniß zu seiner Nation setzt, daß er endlich, trotz jener überall wiederkehrenden Versicherungen der Unbegreiflichkeit, eine völlig ausgebildete Theorie, von Gott, seinem Wesen, seinen Eigenschaften, seinen Planen gegen die Menschheit hat. Wäre Philo von dem Satze: „Gott ist allen Menschen, selbst den vollkommensten Propheten, selbst Mosi unbegreiflich," als von dem obersten Princip aller Philosophie ausgegangen, wie hätte er dann soviel über seine Natur, über sein Verhältniß zu den Menschen, über Offenbarung sagen können? Die Inconsequenz wäre dann handgreiflich gewesen; um davon gar nicht zu sagen, daß niemals ein Offenbarungsglaube von der absoluten Unbegreiflichkeit Gottes, als von der ersten Wahrheit ausgegangen ist, noch ausgehen wird, sondern die Orthodoxen in jeder Religion sprechen nur dann von der Unbegreiflichkeit Gottes, wenn sie sich zuvor einer Hinterthüre versichert haben, durch welche sie die göttliche Wahrheit erhalten können.

Aber dem ist auch nicht so: sondern, wie schon bemerkt wurde, Philo, so wie die ganze Schule, der er angehört, huldigten der orientalischen Lehre, daß Gott als das reinste, lauterste Wesen, keine Berührung mit der Welt, der unreinen, noch mit der Materie, der ungöttlichen haben könne, daß er über alles Irdische und Himmlische erhaben sey; deßhalb wurden die Theophanien entfernt, das System der Kräfte, die Mittelwesen, der Logos geschaffen, und die Unbegreiflichkeit Gottes war nichts als eine natürliche Folgerung aus

dieſen höheren Sätzen. Wenn er bei dieſer Anſicht eine Offenbarung glaubte und behauptete, ſo iſt zwar immer noch ein Widerſpruch vorhanden; aber er iſt viel verſteckter, da er in den Mittelweſen einen Leiter göttlicher Erkenntniß beſaß, und da durch die Allegorie die Lehre von der Unbegreiflichkeit Gottes, als Eigenthum Moſis dargeſtellt wurde.

Sollten noch einige Zweifel bei den Leſern über dieſe Anſicht von der Sache obwalten, ſo werden ſie im Verlaufe des Werks völlig gehoben werden. — Laſſen wir jetzt unſern Verfaſſer ſelbſt ſprechen.

Er erklärt in zahlloſen Stellen Gott, ſeinem Weſen nach, für rein unbegreiflich. Statt vieler nur einige Stellen. De posteritate Caini, Pf. II. 258: ὅταν φιλόθεος ψυχή, τὸ τί ἐστι τὸ ὂν κατὰ τὴν οὐσίαν, ζητεῖ, εἰς ἀειδῆ καὶ ἀόρατον ἔρχεται ζήτησιν· ἐξ ἧς αὐτῇ περιγίγνεται μέγιστον ἀγαθὸν, καταλαβεῖν, ὅτι ἀκατάληπτος ὁ κατὰ τὸ εἶναι θεὸς πάντι, καὶ αὐτὸ τοῦτο ἰδεῖν, ὅτι ἐστὶν ἀόρατος. Man vergleiche auch die folgenden Worte. Ebenſo ibidem pag. 342: ἀμήχανον τὸν κατὰ τὸ εἶναι θεὸν, ὑπὸ γενέσεως τὸ παράπαν κατανοηθῆναι, ἀλλ' ὅτι ἐγώ εἰμι ὅδετε, (er hatte nämlich zuvor von dem Spruche Deuter. XXXII. 39. geredet). Τουτέστι τὴν ἐμὴν ὕπαρξιν θεάσεσθε· ἀνθρώπου γὰρ ἐξαρκεῖ λογισμῷ, μέχρι τοῦ καταμαθεῖν, ὅτι ἐστί τι, καὶ ὑπάρχει τὸ τῶν ὅλων αἴτιον, προελθεῖν. Περαιτέρω δὲ καὶ σπουδάζειν τρέπεσθαι, ὡς περὶ οὐσίας ἢ ποιότητος ζητεῖν, ὠγύγιός τις ἠλιθιότης. Οὐδὲ γὰρ Μωϋσῇ τῷ πανσόφῳ κατένευσεν ὁ θεὸς τοῦτό γε, καίτοι γε μυρίας ποιησαμένῳ δεήσεις, ἀλλὰ χρησμὸς ἐξέπεσεν αὐτῷ, ὅτι τὰ μὲν ὀπίσω θεάσῃ, τὸ δὲ πρόσωπον οὐκ ὄψει. Τοῦτο δὲ ἦν, πάνθ' ὅσα μετὰ τὸν θεὸν τῷ σπουδαίῳ κατάληπτα, αὐτὸς δὲ μόνος ἀκατάληπτος. Ἀκατάληπτος δὲ ἐκ τῆς ἄντικρυς καὶ κατ' εὐθυωρίαν προσβολῆς, — διὰ γὰρ ταύτης οἷος ἦν ἑρμηνεύεται ἄν, — ἐκ δὲ τῶν ἑπομένων καὶ ἀκολούθων δυνάμεων·

αὗται γὰρ οὐ τὴν οὐσίαν, τὴν δὲ ὕπαρξιν ἐκ τῶν ἀποτελουμένων αὐταῖς παριστᾶσι.

Alſo ſelbſt Moſes, dem Gottgeliebten, dem Mittler, dem Hierophanten, dem Träger der jüdiſchen Offenbarung, dem vollkommenſten aller Propheten und Menſchen war das göttliche Weſen undurchdringlich. Noch ſtärker wird dieß geſagt de Monarchia I, Mang. II. 218, wo er Gott, auf die Bitte Moſis, daß er ihm, nach ſeinem wahren Weſen, erſcheinen möchte, ſo antworten läßt: τὴν μὲν προθυμίαν, φησὶν, ἐπαινετὴν οὖσαν ἀποδέχομαι, τὸ δὲ αἴτημα οὐδενὶ τῶν εἰς γένεσιν ἡκόντων ἐφαρμόζει. Χαρίζομαι δ' ἐγὼ τὰ οἰκεῖα τῷ ληψομένῳ. Οὐ γὰρ, ὅσα μοι δούναι ῥᾴδιον καὶ ἀνθρώπῳ λαβεῖν δυνατόν. Ὅθεν ὀρέγω τῷ χάριτος ἀξίῳ πάσας, ὅσας ἂν οἷός τε ᾖ δέξασθαι δωρεάς. Τὴν δὲ ἐμὴν κατάληψιν οὐχ οἷον ἀνθρώπου φύσις, ἀλλ οὐδ' ὁ σύμπας οὐρανός τε καὶ κόσμος δυνήσεται χωρῆσαι. Γνῶθι δὴ σαυτὸν, καὶ μὴ συνεκφέρου ταῖς ὑπὲρ δύναμιν ὁρμαῖς καὶ ἐπιθυμίαις, μηδέ σε τῶν ἀνεφίκτων ἔρως αἱρέτω καὶ μετεωριζέτω· τῶν γὰρ ἐφικτῶν οὐδενὸς ἀμοιρήσεις. Der Grund dieſer Unerkennbarkeit wird, ob bildlich, ob wörtlich, durch das Uebermaß des göttlichen Lichtes bezeichnet, welches das geiſtige Auge blenden würde. So öfter z. B. de mundi opificio, Pf. I. 46, oben. Wenn der Menſch Gott ſeinem Weſen nach ſehen will: γλιχόμενον δὲ ἰδεῖν, θείου φωτὸς ἄκρατοι καὶ ἀμιγεῖς αὐγαὶ χειμάῤῥου τρόπον ἐκχέονται ὡς ταῖς μαρμαρυγαῖς τὸ τῆς διανοίας ὄμμα σκοτοδινιᾷν.

Dieſe Stellen ſind gewiß ſtark genug, um unſern Satz zu beweiſen, doch fehlt es nicht an anderen, welche zu widerſprechen ſcheinen, z. B. legis allegor. III, Pf. I. 302, Mitte, Mang. I. 107, wo er von verſchiedenen Stufen göttlicher Erkenntniß redet: ἔστι δέ τις τελεώτερος καὶ μᾶλλον κεκαθαρμένος νοῦς, τὰ μεγάλα μυστήρια μυηθεὶς, ὅστις οὐκ ἀπὸ τῶν γεγονότων τὸ αἴτιον γνωρίζει, ὡς ἂν ἀπὸ σκιᾶς

τὸ μένον· ἀλλ' ὑπερκύψας τὸ γεννητὸν, ἐμφασιν ἐναργῆ τοῦ ἀγεννήτου λαμβάνει, ὡς ἀπ' αὐτοῦ αὐτὸν καταλαμβάνειν, καὶ τὴν σκιὰν αὐτοῦ, ὅπερ ἦν, τόν τε λόγον, καὶ τόνδε τὸν κόσμον. Οὗτός ἐστι Μωϋσῆς, ὁ λέγων, ἐμφάνισόν μοι σαυτόν· γνωστῶς ἴδω σε· μὴ γὰρ ἐμφανισθείης μοι δι' οὐρανοῦ ἢ γῆς, ἢ ὕδατος, ἢ ἀέρος, ἢ τινος ἁπλῶς τῶν ἐν γενέσει, μηδὲ κατοπτρισαίμην ἐν ἄλλῳ τινὶ τὴν σὴν ἰδέαν, ἢ ἐν σοὶ τῷ θεῷ· αἱ γὰρ ἐν γεννητοῖς ἐμφάσεις, διαλύονται· αἱ δὲ ἐν τῷ ἀγεννήτῳ, μόνιμοι καὶ βέβαιοι καὶ ἀΐδιοι διατελοῖεν. Διὰ τοῦτο Μωϋσῆν ἀνακέκληκεν καὶ ἐλάλησεν αὐτῷ ὁ θεὸς. Diese Worte sind allerdings sehr stark, und würden bei einem andern Schriftsteller viel beweisen, dennoch widersprechen sie keineswegs dem obigen Satze, daß Gott, seinem innersten Wesen nach, unbegreiflich sey; denn erstlich muß man nicht vergessen, daß hier ein Mann redet, der mehr von einzelnen Gedanken, mehr durch den Zusammenhang verschiedener zu erklärender Stellen sich bestimmen läßt, als durch den wohlverstandenen Sinn seines Systems; da er nämlich hier von verschiedenen Stufen der Erkenntniß redet, läßt er sich durch die Vorliebe für den Gesetzgeber, durch den Abstand zwischen ihm und dem Haufen der Erdensöhne, verleiten, in den Ausdrücken ein wenig zu weit zu gehen; für's Zweite liegt selbst in den Worten keine völlige Erkenntniß des innersten Wesens der Gottheit; für's Dritte unterscheidet er auch sonst, unbeschadet jenes ersten Satzes, verschiedene Stufen der Erkenntniß Gottes, wovon wir jetzt der Reihe nach reden wollen.

Eine gewisse Erkenntniß Gottes ist jedem Menschen möglich, und kann auch von jedem gefordert werden, obwohl Viele dieselbe, durch ihre eigene Schuld, entbehren, nämlich: die Erkenntniß, daß Gott sey und die Gewißheit seiner Existenz. Hierauf weist schon die oben angeführte Stelle aus der Schrift de posteritate Caini hin; noch deutlicher wird es ge-

ſagt de praemiis ac poenis, Mang. II. 414, gegen unten: τὸ δὲ ὅτι ἔστιν, ὑπάρξεως ὀνόματι καταληπτὸν ὄν, ἣ οὐ πάντες, ἢ οὐχ ὁδῷ τῇ βελτίονι καταλαμβάνουσιν, ἀλλ' οἱ μὲν ἄντικρυς ἀπεφήναντο, μηδ' ὅλως εἶναι τὸ θεῖον· οἱ δὲ ἐνδοίασαν ἐπαμφοτερίσαντες, ὡς οὐχ ἔχοντες εἰπεῖν, εἴτε ἔστιν, εἴτε μή· οἱ δὲ καὶ ἔθει μᾶλλον ἢ λογισμῷ τὰς περὶ ὑπάρξεως θεοῦ κομίσαντες ἐννοίας παρὰ τῶν τρεφόντων, ἔδοξαν εὐστόχως εὐσεβεῖν, δεισιδαιμονίᾳ τὴν εὐσέβειαν ἐγχαράξαντες. Zu dieſer Art von Erkenntniß führen zwei Wege, ein leichter, aber minder ſicherer, und ein ſchwieriger, aber ſchönerer. Jenen beſchreibt er in der angeführten Stelle ſo: εἰ δέ τινες καὶ δι' ἐπιστήμης ἴσχυσαν φαντασιωθῆναι τὸν ποιητὴν καὶ ἡγεμόνα τοῦδε τοῦ παντός, τὸ λεγόμενον δὴ τοῦτο κάτωθεν ἄνω προῆλθον. Ὥσπερ γὰρ εἰς εὔνομον πόλιν τόνδε τὸν κόσμον παρεληλυθότες, καὶ θεασάμενοι γῆν μὲν ἐστῶσαν ὀρεινὴν καὶ πεδιάδα, σπαρτῶν καὶ δένδρων καὶ καρπῶν, ἔτι δὲ καὶ ζώων παντοίων ἀνάπλεων· ἐπὶ δὲ αὐτῆς ἀνακεχυμένα πελάγη καὶ λίμνας καὶ ποταμοὺς αὐθιγενεῖς τε καὶ χειμάῤῥους, καὶ πνευμάτων καὶ ἀέρος εὐκρασίας, καὶ τῶν ἐτησίων ὡρῶν τὰς ἐναρμονίους μεταβολὰς, καὶ ἐπὶ πᾶσιν ἥλιον καὶ σελήνην, πλανήτας καὶ ἀπλανεῖς ἀστέρας, καὶ τὸν σύμπαντα οὐρανὸν ἐν τάξεσι μετὰ τῆς οἰκείας στρατιᾶς, κόσμον ἀληθινὸν ἐν κόσμῳ περιπολοῦντα, θαυμάσαντες καὶ καταπλαγέντες, εἰς ἔννοιαν ἦλθον ἀκόλουθον τοῖς φανεῖσιν, ὅτι ἄρα τοσαῦτα κάλλη καὶ οὕτως ὑπερβάλλοντα τάξει, οὐκ ἀπαυτοματισθέντα γέγονεν, ἀλλ' ὑπό τινος δημιουργοῦ κοσμοποιοῦ, καὶ ὅτι πρόνοιαν ἀναγκαῖον εἶναι. Νόμος γὰρ φύσεως ἐπιμελεῖσθαι τὸ πεποιηκὸς γεγονότος. Ἀλλ' οὗτοί γε θεσπέσιοι, καὶ τῶν ἄλλων διενηνοχότες, ὥσπερ ἔφην, κάτωθεν ἄνω προῆλθον, οἷα διά τινος οὐρανίου κλίμακος ἀπὸ τῶν ἔργων εἰκότι λογισμῷ στοχασάμενοι τὸν δημιουργόν. Er meint alſo hier den Schluß aus den Werken auf den Urheber, oder den phyſiko-theologiſchen Beweis. Ebenſo legis

allegor. III, Pf. I. 300, Mitte, bis 302. oben. Mang. I. 107, oben: ἐζήτησαν οἱ πρῶτοι, πῶς ἐνρήσαμεν τὸ θεῖον; Εἶθ' οἱ δοκοῦντες ἄριστα φιλοσοφεῖν ἔφασαν, ὅτι ἀπὸ τοῦ κόσμου καὶ τῶν μερῶν αὐτοῦ καὶ τῶν ἐνυπαρχουσῶν τούτοις δυνάμεων ἀντιλήψιν ἐποιησάμεθα τοῦ αἰτίου. Ὥσπερ γὰρ εἴ τις ἴδοι δεδημιουργημένην οἰκίαν ἐπιμελῶς, προπυλαίοις, στοαῖς, ἀνδρῶσι, γυναικωνίτισι, τοῖς ἄλλοις οἰκοδομήμασιν, ἔννοιαν λήψεται τοῦ τεχνίτου, — οὐ γὰρ ἄνευ τέχνης καὶ δημιουργοῦ νομεῖ τὴν οἰκίαν ἀποτελεσθῆναι· τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον καὶ ἐπὶ πόλεως, καὶ νεὼς, καὶ παντὸς ἐλάττονος ἢ μείζονος κατασκευάσματος· — οὕτω δὴ καὶ εἰσελθών τις ὥσπερ εἰς μεγίστην οἰκίαν ἢ πόλιν τόνδε τὸν κόσμον, καὶ θεασάμενος οὐρανὸν ἐν κύκλῳ περιπολοῦντα, καὶ πάντα ἐντὸς συνειληφότα, πλανήτας δὲ καὶ ἀπλανεῖς ἀστέρας κατὰ ταὐτὰ καὶ ὡσαύτως κινουμένους, ἐμμελῶς τε καὶ ἐναρμονίως, καὶ τῷ παντὶ ὠφελίμως, γῆν δὲ τὸν μεσαίτατον χῶρον λαχοῦσαν, ὕδατός τε καὶ ἀέρος χύσεις ἐν μεθορίῳ τεταγμένας, ἔτι δὲ ζῶα θνητά τε αὖ καὶ ἀθάνατα, καὶ φυτῶν καὶ καρπῶν διαφοράς, λογιεῖται δήπου, ὅτι ταῦτα οὐκ ἄνευ τέχνης τινὸς δεδημιούργηται, ἀλλὰ καὶ ἦν καὶ ἔστιν ὁ τοῦδε τοῦ παντὸς δημιουργὸς ὁ θεός. Οἱ δὴ οὕτως ἐπιλογιζόμενοι, διὰ σκιᾶς τὸν θεὸν καταλαμβάνουσι, διὰ τῶν ἔργων τὸν τεχνίτην κατανοοῦντες.

Außerdem gibt es noch einen andern Weg, eine höhere Stufe der Erkenntniß. In der kaum angeführten Stelle fährt er, um diese zweite Stufe zu schildern, mit der Moses preisenden Worten fort, die wir oben angeführt haben. Worin sie aber bestehe, wird nicht sowohl hier, als in der Parallelstelle de praemiis ac poenis deutlich gelehrt. Hier läßt er sich, Mang. II. 415, nach den zuvor gegebenen Worten weiter so vernehmen: οἱ δὲ μόνῃ ἡδυπάθησαν αὐτὸν ἐξ ἑαυτοῦ καταλαβεῖν, [illegible] χρησάμενοι λογισμῷ συνεργῷ πρὸς τὴν θέαν, ἐν [illegible] καὶ γνησίοις θεραπευ-

ταῖς καὶ θεοφιλέσιν ὡς ἀληθῶς ἀναγραφέσθωσαν. Τούτων ἐστὶν ὁ Χαλδαϊστὶ μὲν προσαγορευόμενος Ἰσραὴλ, Ἑλληνιστὶ δὲ ὁρῶν θεὸν, οὐχ οἷός ἐστιν ὁ θεὸς — τοῦτο γὰρ ἀμήχανον, ὡς ἔφην — ἀλλ' ὅτι ἔστιν, οὐ παρ' ἑτέρου τινὸς μαθὼν, οὐχὶ τῶν κατὰ γῆν, οὐχὶ τῶν κατ' οὐρανὸν, οὐχὶ τῶν ὅσα στοιχεῖα, ἢ συγκρίματα θνητά τε αὖ καὶ ἀθάνατα, ἀλλὰ παρ' αὐτοῦ μόνον καταβληθεὶς, τὴν ἰδίαν ὕπαρξιν ἀναφῆναι θελήσαντος ἱκέτης. Πῶς δ' ἡ προσβολὴ γέγονεν, ἄξιον διά τινος εἰκόνος ἰδεῖν. Τὸν αἰσθητὸν τοῦτον ἥλιον μὴ ἑτέρῳ τινὶ θεωροῦμεν ἢ ἡλίῳ; Τὰ δὲ ἄστρα μή τισιν ἄλλοις ἢ ἄστροις θεωροῦμεν; Καὶ συνόλως τὸ φῶς ἀρ' οὐ φωτὶ βλέπεται; Τὸν αὐτὸν δὴ τρόπον καὶ ὁ θεὸς ἑαυτοῦ φέγγος ὤν, δι' αὐτοῦ μόνου θεωρεῖται, μηδενὸς ἄλλου συνεργοῦντος, ἢ δυναμένου συνεργῆσαι πρὸς τὴν εἰλικρινῆ κατάληψιν τῆς ὑπάρξεως αὐτοῦ. Στοχασταὶ μὲν οὖν οἱ ἀπὸ τῶν γεγονότων τὸν ἀγέννητον σπεύδοντες θεωρεῖν, ὁμοιόν τι δρῶντες τοῖς ἀπὸ δυάδος μονάδος φύσιν ἐρευνῶσιν, δέον ἔμπαλιν ἀπὸ μονάδος — ἀρχὴ γὰρ αὕτη — δυάδα σκοπεῖν. Ἀλήθειαν δὲ μετίασιν οἱ τὸν θεὸν θεῷ φαντασιωθέντες, φωτὶ φῶς. Zu denen, die Gott auf ſolche Weiſe erkannten, gehört vor Allen Moſes, ibidem Mang. II. 414, Mitte: γνήσιον δὲ ἵμερον καὶ πόθον ἰδὼν ὁ πατὴρ ἠλέησε, καὶ κράτος δοὺς τῇ τῆς ὄψεως προσβολῇ τῆς ἑαυτοῦ θέας οὐκ ἐφθόνησε, καθ' ὅσον οἷόν τ' ἦν χωρῆσαι γεννητὴν καὶ θνητὴν φύσιν, οὐχὶ τῆς ὅς ἐστιν ἐμφαινούσης, ἀλλὰ τῆς ὅτι ἔστιν. Ἐκεῖνο μὲν γὰρ ὃ καὶ ἀγαθοῦ κρεῖττον καὶ μονάδος πρεσβύτερον καὶ ἑνὸς εἰλικρινέστερον, ἀμήχανον ὑφ' ἑτέρου τινὸς θεωρεῖσθαι. Διότι μόνον θέμις αὐτὸν ὑφ' αὐτοῦ καταλαμβάνεσθαι. Nach dieſer klaren Stelle iſt auch die andere, de posteritate Caini, zu beſtimmen. Höchſte und erhabenſte Stufe dieſer myſtiſchen Erkenntniß iſt, daß man Gott, ſeinem Seyn nach, als reine Einheit erkenne, da weniger geweihte Seelen ihn oft in einer Mehrheit erblicken,

weil ſie ſeine Kräfte, ſeine dienenden Geiſter für ihn ſelbſt halten. So de Abrahamo, Pf. V. 282. u. folg., wo er die dreifache Geſtalt, welche Abraham, (Genes. XVIII) erſchien, ſo erklärt: ἐπειδὰν οὖν ψυχὴ, καθάπερ ἐν μεσημβρίᾳ, θεῷ περιλαμφθῇ, καὶ ὅλη δι' ὅλων νοητοῦ φωτὸς ἀναπλησθεῖσα, ταῖς ἐν κύκλῳ κεχυμέναις αὐγαῖς ἄσκιος γένηται, τριττὴν φαντασίαν ἑνὸς ὑποκειμένου καταλαμβάνει· τοῦ μὲν ὡς ὄντος, τοῖν δὲ ἄλλοιν δυοῖν, ὡς ἂν ἀπαγγελομένων ἀπὸ τούτου σκιῶν, ὁποῖόν τι συμβαίνει καὶ τοῖς ἐν αἰσθητῷ φωτὶ διατρίβουσιν· ἢ γὰρ ἑστώτων ἢ κινουμένων διτταὶ σκιαὶ πολλάκις συμπίπτουσι. Aber dieß iſt noch nicht die wahre Erkenntniß; μὴ μέντοι νομισάτω τις ἐπὶ θεοῦ τὰς σκιὰς κυριολογεῖσθαι· κατάχρησις ὀνόματος αὐτὸ μόνον ἐστὶ, πρὸς ἐναργεστέραν ἔμφασιν τοῦ δηλουμένου πράγματος. Ἐπεὶ τὸ ἀληθὲς οὐχ οὕτως ἔχει. Denn die zwei andern Geſtalten oder Erſcheinungen ſind nur göttliche Kräfte, in dieſem Falle die königliche und ſchaffende. Die wahre Erkenntniß aber iſt dieſe: δορυφορούμενος οὖν ὁ μέσος ὑφ' ἑκατέρας τῶν δυνάμεων παρέχει τῇ ὁρατικῇ διανοίᾳ, τοτὲ μὲν ἑνὸς, τοτὲ δὲ τριῶν φαντασίαν· ἑνὸς μὲν, ὅταν ἄκρως καθαρθεῖσα ἡ ψυχὴ, καὶ μὴ μόνον τὰ πλήθη τῶν ἀριθμῶν, ἀλλὰ καὶ τὴν γειτονα μονάδος δυάδα ὑπερβᾶσα, πρὸς τὴν ἀμιγῆ καὶ ἀσύμπλοκον καὶ καθ' αὑτὴν οὐδενὸς ἐπιδεῆ τὸ παράπαν ἰδέαν ἐπείγηται· τριῶν δὲ, ὅταν μήπω τὰς μεγάλας τελεσθεῖσα τελετὰς, ἔτι ἐν ταῖς βραχυτέραις ὀργιάζηται, καὶ μὴ δύνηται τὸ ὂν ἄνευ ἑτέρου τινὸς ἐξ αὐτοῦ μόνου καταλαβεῖν, ἀλλὰ διὰ τῶν δρωμένων, ἢ κτίζον ἢ ἄρχον. „Δεύτερος“ μὲν οὖν, ὡς φασὶ, „πλοῦς“ οὗτος, μετέχει δ' οὐδὲν ἧττον δόξης θεοφιλοῦς. Ὁ δὲ πρότερος τρόπος οὐ μετέχει, ἀλλ' αὐτός ἐστιν ἡ θεοφιλὴς δόξα, μᾶλλον δὲ καὶ δόξης πρεσβυτέρα, καὶ παντὸς τιμιωτέρα τοῦ δοκεῖν, ἀλήθεια. Man darf übrigens kein Gewicht auf die Dreiheit legen, ſie iſt willkührlich und aus dem erklärten Texte entſtanden, da er

ſonſt Gott mit vier, fünf, ſechs und mehreren Kräften umgibt, je nachdem es der Text mit ſich bringt.

Die Selbſtthätigkeit des Menſchen iſt bei dieſer höchſten Stufe des Erkennens durchaus nicht ausgeſchloſſen, obgleich Gott ſelbſt entgegenkommen muß und das Meiſte thut. Dieß geht ſchon aus den eben angeführten Worten hervor, noch deutlicher aber aus andern Stellen derſelben Schrift. Pf. V. 256, Mitte: ὅτῳ ἐξέγενετο μὴ μόνον τὰ ἄλλα, ὅσα ἐν τῇ φύσει, δι' ἐπιστήμης καταλαμβάνειν, ἀλλὰ καὶ τὸν πατέρα καὶ ποιητὴν τῶν συμπάντων ὁρᾷν, ἐπ' ἄκρον εὐδαιμονίας ἵστω προεληλυθὼς. Οὐδὲν γὰρ ἀνωτέρω θεοῦ, πρὸς ὃν εἴτις τὸ τῆς ψυχῆς τείνας ὄμμα ἔφθακε, μονὴν ἐυχέσθω καὶ στάσιν. Noch ſtärker ibidem 266, wo er von Abraham ſagt: ἐπεὶ μεθωρμισατο καὶ μετεχώρησε (nämlich aus dem aſtrologiſchen Irthume), κατὰ τἀναγκαῖον ἔγνω τὸν κόσμον ὑπήκοον, ἀλλ' οὐκ αὐτοκράτορα, οὐ πρυτανεύοντα, ἀλλὰ πρυτανευόμενον ὑπ' αἰτίου τοῦ πεποιηκότος· ὅπερ ἡ διάνοια τότε πρῶτον ἀντιβλέψασα εἶδε. Πολλὴ γὰρ αὐτῆς πρότερον ἀχλὺς ὑπὸ τῶν αἰσθητῶν κατεκέχυτο, ἣν ἐνθέρμοις καὶ διαπύροις δόγμασιν ἀνασκεδάσασα, μόλις ἴσχυσεν, ὡς ἐν αἰθρίᾳ καθαρᾷ, τοῦ πάλαι κρυπτομένου καὶ ἀειδοῦς φαντασίαν λαβεῖν. Ὃς ἕνεκεν φιλανθρωπίας ἀφικνουμένην τὴν ψυχὴν ὡς αὐτὸν, οὐκ ἀπεστράφη, προϋπαντήσας δὲ τὴν ἑαυτοῦ φύσιν ἔδειξε, καθ' ὅσον οἷόν τ' ἦν ἰδεῖν τὸν βλέποντα. Διὸ λέγεται, οὐχ ὅτι ὁ σοφὸς εἶδε θεὸν, ἀλλ' ὅτι „ὁ θεὸς ὤφθη τῷ σοφῷ.“ Καὶ γὰρ ἦν ἀδύνατον καταλαβεῖν τινα δι' αὐτοῦ τὸ πρὸς ἀλήθειαν ὄν, μὴ παραφήναντος ἐκείνου ἑαυτὸ καὶ παραδείξαντος.

Faſſen wir nun den gemeinſchaftlichen Sinn dieſer Stellen kurz zuſammen. Philo lehrt, daß Gott, ſeinem Weſen nach, rein unbegreiflich ſey; wohl aber könne man ſeine Exiſtenz erkennen, und zwar auf zweifachem Wege, entweder durch ein adäquates Schauen, wobei jedoch Gott ſelbſt mitwir-

ken muß, oder auf unvollkommene Weiſe durch Schlüſſe aus den Werken auf den Urheber.

d) Die göttlichen Kräfte.

Nach dem Bisherigen hält Philo Gott für unbegreiflich, für außerweltlich, für völlig von der Welt und der Materie abgetrennt, alſo auch für ein Weſen, das nicht unmittelbar auf die Endlichkeit wirken kann. Nun finden ſich allerdings Stellen, welche dieſen Sätzen zu widerſprechen ſcheinen. Ich will die ſtärkſte von denen herſetzen, die mir bekannt ſind. Legis allegor. I, Pf. I, 142, gegen oben, ſagt er über den Spruch Genesis II. 7: „ἐνεφύσησεν ὁ θεὸς εἰς τὸ πρόσωπον αὐτοῦ πνοὴν ζωῆς, „das Wort πρόσωπον ſeye myſtiſch zu nehmen, und auf den νοῦς zu deuten, dieſen allein begeiſtigte Gott, die anderen Beſtandtheile der Stelle nicht, weder die Sinne noch die Rede, noch die Zeugungskraft. Denn dieſe ſeyen nur zweiten Rangs und werden von dem Geiſte beſeelt; was dieſer von Gott empfangen habe, das theile er jenen niederen Kräften mit, ſo daß alſo der Geiſt von Gott, der unvernünftige Theil der Seele aber vom Geiſte beſeelt ſey.“ Nun fährt er fort: τῶν γὰρ γινομένων τὰ μὲν καὶ ὑπὸ θεοῦ γίγνεται, καὶ δι' αὐτοῦ, τὰ δὲ ὑπὸ θεοῦ μὲν οὐ, δι' αὐτοῦ δὲ· τὰ μὲν ἄριστα καὶ ὑπὸ θεοῦ γίγνεται καὶ δι' αὐτοῦ. Kraft des angeführten Belegs zu dieſer allgemeinen Regel, und Kraft des Gegenſatzes zwiſchen ὑπὸ und διὰ, ſcheint es hier wirklich, als müßte an eine unmittelbare Einwirkung Gottes gedacht werden. Dennoch iſt dem nicht ſo. Vorerſt iſt die Stelle nicht nothwendig ſo zu nehmen. Bleiben wir bei dem Beiſpiele ſtehen. Da alles durch Gott geſchieht (denn es iſt in der Regel der Fall gar nicht genannt, daß etwas nicht δι' αὐτοῦ geſchähe), ſo werden in dem Beiſpiele die Sinne „διὰ θεοῦ“ von dem Geiſte beſeelt, ſofern nämlich

Gott dieſem die Kraft dazu verliehen, aber nicht ὑπὸ ἐ
Nun ſieht man, daß etwas δι' αὐτοῦ geſchehen kann,
daß er ſelbſt eingreift, nämlich durch Vermittlung. Auf
ſelbe Weiſe könnte nun auch etwas „ὑπ' αὐτοῦ“ vollbracht
den, ſobald wir nämlich ein Mittelglied annehmen, das
in gewiſſem Sinne gleich iſt, das geradezu ſo wirkt, wie
er ſelbſt wirken würde, das alſo, um auf unſer Beiſpie
rückzukommen, der Gottheit viel inniger verwandt wäre
der Geiſt, durch den ſie auf die Sinne wirkt, ein M
glied, mit einem Worte, das zu Gottes eigenſten Weſe
hörte. Allein dachte ſich auch Philo dieſes Mittelg
Hören wir, wie er in derſelben Schrift, etwas weiter
pag. 142, denſelben Gegenſtand beſchreibt, „die Begeiſti
ſeye geſchehen: τοῦντος τοῦ θεοῦ τὴν ἀφ' ἑαυτοῦ δύ
διὰ τοῦ μέσου πνεύματος ἄχρι τοῦ ὑποκειμένου. Hier
bei demſelben Gegenſtande, wo er Gott weiter unten ſ
thätig (ὑπὸ θεοῦ) wirken läßt, eine Kraft genannt, die
leicht von Gott verſchieden ſeyn könnte. Obige Frage
alſo bejaht werden, ſobald Letzteres bewieſen werden
ſobald δύναμις θεοῦ etwas bedeutet, das zugleich mit
auf's innigſte verwandt, aber dennoch von ihm verſchiede
Und hievon wollen wir jetzt handeln.

Philo bedurfte ein Mittelglied zwiſchen der Endlic
und Gott, da er dieſen aus der Welt entfernt, die Welt
von Gott abhängig gedacht werden muß. Dieſes Mittel
bilden die Kräfte, δυνάμεις. Laſſen wir ihn, nach unſerer
herigen Methode, ihren Begriff ſelbſt beſtimmen. Nach
er in der öfters angeführten Stelle de nominum mutati
Gott für das abſolute, in ſich abgeſchloſſene, in keiner
ziehung zum Endlichen ſtehende Weſen erklärt hat, (τὸ
ὂν ἢ ὄν ἐστιν, οὐχι τῶν πρός τι) fährt er, Pf. IV.
oben, ſo fort: τῶν δὲ δυνάμεων, ἃς ἔτεινεν εἰς γένεσιν
εὐεργεσίᾳ τοῦ συσταθέντος ἐνίας συμβέβηκε λέγεσθαι ὡσ

πρός τι, τὴν βασιλικὴν, τὴν εὐεργετικὴν· βασιλεὺς γάρ τινος καὶ εὐεργέτης τινὸς, ἑτέρου πάντως βασιλευομένου καὶ εὐεργετουμένου. Ταύτων συγγενής ἐστι καὶ ἡ ποιητικὴ δύναμις, ἡ καλουμένη θεός· διὰ γὰρ ταύτης τῆς δυνάμεως ἔθηκε τὰ πάντα ὁ γεννήσας καὶ τεχνιτεύσας πατήρ. Man erſieht ſchon aus dieſer Stelle: die δυνάμεις ſind die, vom höchſten Weſen ſelbſt zu unterſcheidenden lebendigen Beziehungen auf die Welt, die Kraftäußerungen Gottes auf die Endlichkeit. Noch deutlicher de posteritate Caini, Pf. H. 260, gegen unten, Mang. I. 229, unten: λέγεται ὅτι καὶ ἐγγύτατα ὁ αὐτὸς ὢν καὶ μακρὰν ἐστιν, ἁπτόμενος μὲν ταῖς ποιητικαῖς καὶ κολαστηρίοις δυνάμεσι πλησίον ὑπαρχούσαις, ἑκάστου, πορρώτατον δὲ τῆς κατὰ τὸ εἶναι φύσεως αὐτοῦ τὸ γεννητὸν ἀπεληλακὼς, ὡς μηδὲ κατὰ τὰς ἀκραιφνεῖς καὶ ἀσωμάτους τῆς διανοίας ἐπιβολὰς ψαύσασθαι δύνασθαι. Ganz ähnlich die früher angeführte Stelle, de linguarum confusione, Pf. III. 374, unten: „Gott ſey überall und nirgends: Nirgends, weil Gott zwar die Welt erſchaffen hat, aber nicht in dem Endlichen befaßt ſeyn kann; Ueberall, weil er ſeine Kräfte durch alle Elemente ausgegoſſen, und keinen Raum von ihnen leer gelaſſen hat.“ Am klarſten ſpricht ſich die ebenfalls ſchon früher berührte Stelle de sacrificantibus, Mang. II. 261, unten, aus. Aus der Materie habe Gott alles erſchaffen, jedoch ohne ſie zu berühren: ἐξ ἐκείνης (τῆς οὐσίας) πάντ' ἐγέννησεν ὁ θεὸς, οὐκ ἐφαπτόμενος αὐτός. Οὐ γὰρ ἦν θέμις ἀπείρου καὶ πεφυρμένης ὕλης ψαύειν τὸν ἴδιον καὶ μακάριον. ἀλλὰ ταῖς ἀσωμάτοις δυνάμεσιν, ὧν ἔτυμον ὄνομα αἱ ἰδέαι, κατεχρήσατο πρὸς τὸ γένος ἕκαστον τὴν ἁρμόττουσαν λαβεῖν μορφήν. Alle dieſe, aus den verſchiedenſten Schriften gezogenen Stellen beweiſen, daß die δυνάμεις, wie ſchon geſagt wurde, die Kraftäußerungen Gottes auf die Welt bezeichnen, doch ſo, daß die Kräfte immer von dem göttlichen Weſen getrennt, und verſchieden gedacht werden müſſen.

Gott wird nun vorgeſtellt, als umgeben und begleitet von einer Menge dieſer Kräfte; und Philo braucht von letzteren Ausdrücke, wie: δορυφορεῖσθαι, δορύφορος, ὀπαδὸς, Bilder, die offenbar von den aſiatiſchen Höfen entlehnt ſind. Hauptſtelle iſt de confusione linguarum, Pf. III. 394. Mang. I. 431, gegen oben. Aus Veranlaſſung des Spruchs Geneſis XI. 7: δεῦτε καὶ καταβάντες συγχέωμεν αὐτῶν τὴν γλῶσσαν, und weil hier die Mehrzahl gebraucht iſt, als ob es viele Götter gebe, läßt er ſich ſo vernehmen. „Es iſt nur ein Gott, aber dieſer eine hat unzählige Kräfte um ſich, deren Geſchäft es iſt, die Kreatur zu beſchützen und zu retten; aber auch ſtrafende Mächte ſind darunter; nur will die Strafe keinen Schaden zufügen (alſo nichts Böſes), ſondern die Sünden verhindern, und den Sünder beſſern. Aus dieſen Kräften nun wurde die körperloſe und urbildliche Welt, das Vorbild dieſer ſichtbaren, geformt, indem jene aus unſinnlichen Ideen gefügt iſt, wie dieſe aus ſichtbaren Körpern. Aus Bewunderung ihrer Herrlichkeit, haben viele Menſchen dieſe beiden Welten vergöttert, und nicht bloß das Ganze zuſammen, ſondern auch die ſchönſten Theile deſſelben, Sonne und Mond, und den ganzen Himmel. Um dieſer Thorheit willen ruft Moſes aus (Deuter X. 17.): Herr, Herr! König der Götter! um die tiefe Kluft zwiſchen dem Oberherrn und den Unterthanen anzuzeigen. Es iſt aber auch in der Luft ein heiliger Chor körperloſer, mit jenen himmliſchen Mächten verſchwiſterter Seelen, welche die heilige Schrift Engel zu nennen pflegt. Dieſes ganze, aus beiden Klaſſen beſtehende und wohlgeordnete Heer, dienet und folgt dem oberſten Leiter, der alles trefflich angeordnet hat. Keiner der Himmliſchen wird je ſeine Dienſtpflicht verſäumen. Der König ſeinerſeits braucht ſeine Kräfte zu ſolchen Verrichtungen, die ſich für ihn ſelbſt nicht ſchicken würden, denn wohl iſt der Allvater ſich ſelbſt genug, und bedarf alſo Niemands Unterſtützung. Aber, um

des Anſtandes willen, überläßt er Manches den untergeordneten Kräften, ohne ihnen jedoch vollkommene Freiheit zu geben, damit nichts Endliches ungeſchickt vollbracht werde.“ *Βασιλεῖ δὲ ταῖς ἑαυτοῦ δυνάμεσιν ἐμπρεπὲς ὁμιλεῖν τε καὶ χρῆσθαι πρὸς τὰς τῶν τοιούτων πραγμάτων ὑπηρεσίας, οἷς περ ἁρμόττει μὴ ὑπὸ μόναις πήγνυσθαι θεοῦ· χρεῖος μὲν γὰρ οὐδενός ἐστιν ὁ τοῦ παντὸς πατὴρ, ὡς δεῖσθαι τῆς ἀφ' ἑτέρων, εἰ ἐθέλοι δημιουργῆσαι. Τὸ δὲ πρέπον ὁρῶν ἑαυτῷ τε καὶ τοῖς γινομένοις, ταῖς ὑπηκόοις δυνάμεσίν ἐστιν ἃ διαπλάττειν ἐφῆκεν, οὐδὲ ταύταις εἰςάπαν αὐτοκράτορα δοὺς τοῦ τελεσιουργεῖν ἐπιστήμην, ἵνα μή τι πλημμεληθείη τῶν ἀφικνουμένων εἰς γένεσιν.*

Wir haben dieſe Stelle ganz hergeſetzt, weil ſie für unſern Zweck vorzüglich geeignet iſt; denn ſie umfaßt beinahe die ganze Lehre von den Kräften, und iſt zugleich durchaus nicht willkührlich aus dem Zwange der Allegorie entſtanden, ſondern auf natürliche Weiſe und abſichtlich vom Verfaſſer beigebracht. Wir haben folgende Punkte zu unterſcheiden: Erſtens, es ſind unendlich viele Kräfte; zweitens, ſie ſind von verſchiedener Art. — Es werden ja ſolche genannt, aus denen die intelligible Welt gebildet iſt, und wiederum reine, unſterbliche, im Luftraume wohnende Seelen, alſo bleibende Subſtanzen. Beide Arten aber ſind in den angeführten Texteswortten unter der gemeinſchaftlichen Klaſſe *δυνάμεις ὑπηρετοῦσαι* begriffen; drittens, beide Klaſſen werden von Gott genau unterſchieden, denn er führt ſie bloß deßwegen auf, um zu beweiſen, daß Gott ein abſolutes, zur Endlichkeit in keiner Beziehung ſtehendes Weſen ſey; viertens iſt auch dieß wohl zu merken, daß Philo hier in einen Widerſpruch mit ſich ſelbſt geräth. Gott brauche die Kräfte nur zu einigen Dienſten, und zwar zu ſolchen, die er, ſchicklicher Weiſe, nicht für ſich ſelbſt ausführen könne. *Ταῖς ὑπηκόοις δυνάμεσιν ἐστιν ἃ διαπλάττειν ἐφῆκεν*, und *πρὸς τὰς τῶν τοιούτων*

πραγμάτων ὑπηρεσίας, οἵσπερ ἁρμόττει μὴ ὑπὸ μόνου πήγνυσθαι θεοῦ. Da er dieſe Mittelweſen nur deßwegen anführt, weil Gott in keiner Beziehung zum Endlichen ſteht, alſo nichts einzelnes in der Welt thun kann, ſo iſt der Widerſpruch offenbar. Indeſſen iſt der Grund deſſelben leicht aufzudecken. Philo hatte zuvor den Klaſſennamen δυνάμεις für beide Arten, ſowohl für die intelligiblen, als wie für die weſenhaften Kräfte gebraucht. Wenn er nun von einigen Dienſten redet, die er denſelben überlaſſe, ſo meint er offenbar die Letzteren, was auf's klarſte aus dem Belege hervorgeht, den er nachher für ſeinen allgemeinen Satz braucht, nämlich die Erſchaffung des Menſchen, an welcher Engel und Gott geholfen haben. Er hätte alſo unterſcheiden ſollen. Aber hinwiederum, wenn er dieß that, ſo entſtand für ihn die Nothwendigkeit, jene intelligiblen Kräfte, als zum eigenſten Weſen Gottes gehörig, als immanent darzuſtellen, weil ſonſt kein innerer Unterſchied zwiſchen beiden Klaſſen nachgewieſen werden konnte. In dieſem Falle aber mußte dann ebenſo nothwendig der allgemeine Satz aufgegeben werden, daß Gott außer Beziehung zur Welt ſtehe, und deßhalb nicht auf die Endlichkeit wirken könne.

Folglich hätte er eigentlich den Verſuch, einige endliche Wirkungen von Gott, andere von den Kräften herzuleiten, gar nicht machen ſollen, dieweil jede endliche Wirkung nicht von Gott, ſondern immer von ſeinen Kräften herrührt. Allein dann konnte er auch die Mehrzahl, in der Stelle des Textes: συγχέωμεν oder ποιήσωμεν αὐτῷ βοηθὸν, Genesis II. 18, nicht ſo erklären, wie er es thut. Alſo liegt hierin die erſte Lüge. Da er aber hierin, nach allem Anſcheine, nicht ſeiner eigenen Anſicht, ſondern der hergebrachten Zeiterklärung folgte, ſo iſt die Sache ſo anzuſehen, wie wir am Ende des Abſchnitts von der Allegorie dargethan haben, und es iſt alſo auch kein Gewicht auf dieſen Widerſpruch zu legen.

Kehren wir zu unſerer Stelle zurück. Es ſind, wie

ſchon bemerkt wurde, beinahe alle Elemente der Lehre von den Kräften in ihr niedergelegt. Deßhalb brauchen wir nur die einzelnen Sätze durch Parallelen weiter zu entwickeln. Da wir aber die weſenhaften Kräfte, in dem Abſchnitte von den Engeln, beſonders behandeln werden, ſo ſprechen wir hier bloß von der erſten Klaſſe, oder den intelligiblen, doch ſo, daß wir ſie in jeder Beziehung, die ihnen zukommt, betrachten, d. h. nicht bloß als Begriffe, ſondern auch als wirkliche Naturkräfte, ja ſelbſt als Weſen, die zwiſchen perſönlichem und unperſönlichem Seyn wechſeln.

Es ſind viele Kräfte um Gott, aber nicht von gleicher Würde. Die erſten und trefflichſten ſind: die wohlthätige oder ſchaffende und die herrſchende. Die eine führt in der Schrift den Namen „θεὸς," die andern „κύριος." So in der ſchon berührten Stelle de sacrificiis Abelis et Caini, Pf. II. 98, unten, wo er die Erſcheinung, Genesis XVIII, ſo erklärt: ὁ θεὸς δορυφορούμενος ὑπὸ δυεῖν τῶν ἀνωτάτω δυνάμεων, ἀρχῆς τε ἂν καὶ ἀγαθότητος, εἰς ὧν ὁ μέσος τριττὰς φαντασίας ἐνεργάζετο τῇ ὁρατικῇ ψυχῇ. Ebenſo quis rerum divinarum haeres sit, Pf. IV. 72. und 74. oben: die zwei Cherubim, zwiſchen welchen ſtehend, Gott, nach Exod. XXV. 22. dem Geſetzgeber ſeine Orakel ertheilte, bedeuten die zwei oberſten Kräfte: τὰς δύο τοῦ ὄντος πρώτας δυνάμεις, τήν τε χαριστικὴν, καθ' ἣν ἐκόσμοπλάστει, ᾗ προσηγόρευται θεὸς, καὶ τὴν κολαστικὴν, καθ' ἣν ἄρχει καὶ ἐπιστατεῖ τοῦ γενομένου, ᾗ προσονομάζεται κύριος, ὑπ' αὐτοῦ (θεοῦ) φησιν (ὁ Μωϋσῆς) ἑστῶτος ἐπάνω μέσου διαστέλλεσθαι. Es fällt in die Augen, daß κολαστικὴ nur ein anderer Ausdruck für dieſelbe Idee iſt, die er vorher durch ἀρχὴ bezeichnet. Noch ein anderer Name kommt vor, de Abrahamo, Pf. V. 284, wo er von derſelben Erſcheinung, (Genesis XVIII.) redet. „Der ſchauenden Seele zeige ſich Gott in dreifacher Geſtalt: ἔστι πατὴρ μὲν τῶν ὅλων ὁ μέσος, ὃς ἐν

ταῖς ἱεραῖς γραφαῖς κυρίῳ ὀνόματι καλεῖται ὁ Ὤν, αἱ δὲ παρ' ἑκάτερα πρεσβύταται καὶ ἐγγύταται τοῦ Ὄντος δυνάμεις, ὧν ἡ μὲν ποιητικὴ, ἡ δὲ ἂν βασιλικὴ προσαγορεύεται. Ebenſo im dritten Buche de vita Mosis, Mang. II. 150, von den zwei Cherubim: Einige, ſagt er, deuten ſie auf die beiden Hemiſphären; ἐγὼ δ' ἂν εἴποιμι δηλοῦσθαι δι' ὑπονοιῶν τὰς πρεσβυτάτας καὶ ἀνωτάτω δύο τοῦ ὄντος δυνάμεις, τήν τε ποιητικὴν καὶ βασιλικήν. Ὀνομάζεται δὲ ἡ μὲν ποιητικὴ δύναμις αὐτοῦ θεὸς, καθ' ἣν ἔθηκε καὶ ἐποίησε καὶ διεκόσμησε τόδε τὸ πᾶν, ἡ δὲ βασιλικὴ κύριος, ᾗ τῶν γενομένων ἄρχει, καὶ σὺν δίκῃ βεβαίως ἐπικρατεῖ.

Aehnliche, obwohl minder erhabene Kräfte, ſind: δύναμις προνοητικὴ, νομοθετικὴ und ἵλεως δύναμις, beide wohl unterſchieden von der βασιλικὴ und ποιητικὴ. So de profugis, Pf. IV. 266, Mang. I. 560. Die ſechs Levitenſtädte, in welchen für unvorſätzliche Todtſchläger, nach moſaiſchem Rechte, eine Freiſtätte eröffnet iſt, bedeuten ſechs göttliche Kräfte. Die erſte derſelben iſt der Logos: αἱ δ' ἄλλαι πέντε, ὡς ἂν ἀποικίαι, δυνάμεις εἰσὶ τοῦ λέγοντος, ὧν ἄρχει ἡ ποιητικὴ, καθ' ἣν ὁ ποιῶν λόγῳ τὸν κόσμον ἐδημιούργησε· δευτέρα δὲ ἡ βασιλικὴ, καθ' ἣν ὁ πεποιηκὼς ἄρχει τοῦ γενομένου· τρίτη δὲ ἡ ἵλεως, δι' ἧς ὁ τεχνίτης οἰκτείρει καὶ ἐλεεῖ τὸ ἴδιον ἔργον· τετάρτη δὲ ἡ νομοθετικὴ μοῖρα, δι' ἧς ἃ μὴ χρὴ γίνεσθαι ἀπαγορεύει. Die fünfte iſt vergeſſen oder ausgefallen, vielleicht war es die δύναμις προστάττουσα ἃ δεῖ, die auf der folgenden Seite genannt wird. Ebendaſelbſt 270, oben, Mang. I. 561, gegen unten, unterſcheidet er Kräfte, die ſich auf die Welt im allgemeinen beziehen, und ſolche, welche den Menſchen insbeſondere angehen: κοιναναὶ δὲ καὶ προσεχεῖς ἡμῖν καὶ ἐφαπτόμεναι τοῦ τῶν ἀνθρώπων ἐπικήρου γένους, ᾧ μόνῳ συμβέβηκε ἁμαρτάνειν, αἱ τρεῖς εἰσιν. Nämlich die zuletztgenannten; die allgemeinen ſind der λόγος, die δύναμις βασιλικὴ und ποιητικὴ.

Man sieht, daß die Zahl und Unterscheidung der einzelnen Kräfte sehr willkührlich ist, und immer von den Zahlen des Textes abhängt. Nur die zwei ersten, nämlich die βασιλική und die ποιητική oder εὐεργέτις nennt er konstant die ersten und obersten.

Auf ähnliche Weise spricht er auch von strafenden Kräften, von κολαστήριοι δυνάμεις, ja von einer πάρεδρος θεοῦ δίκη. So de Decalogo, Mang. II. 209, oben: Gott habe keine Drohungen mit den zehn Geboten verbunden: οὐκ ἀσυλίαν τοῖς ἀδικοπραγοῦσι διδοὺς, ἀλλ' εἰδὼς τὴν πάρεδρον αὐτῷ δίκην καὶ τῶν ἀνθρωπίνων ἔφορον πραγμάτων οὐκ ἠρεμήσουσαν, ἅτε φύσει μισοπόνηρον, καὶ ὥσπερ τι συγγενὲς ἔργον ἐκδεξομένην τὴν τῶν ἁμαρτανόντων ἄμυναν. Ebenso de creat. principis, Mang. II. 369, Mitte: ἡ πάρεδρος δίκη τοῦ πάντων ἡγεμόνος, ἣ θέμις ἀκοιμήτοις καὶ ὀξυωπεστάτοις ὄμμασι, καὶ τὰ ἐν μυχοῖς, ὡς ἐν ἡλίῳ καθαρῷ περιαθρεῖν.

Diese Kräfte, soweit wir sie jetzt betrachtet haben, sind Begriffe, oder einzelne Merkmale des göttlichen Wesens, welche nur der Verstand, nicht die Natur unterscheidet. Die meisten derselben drücken bloß schwach eine Relation auf die Welt aus; nur bei den letzteren ist dieß schon mehr fühlbar, wie die δυνάμεις κολαστικὴ und νομοθετικὴ u. s. w. Aber ebendieselben werden auch auf's bestimmteste als lebendige, wesenhafte Naturkräfte dargestellt, und hievon wollen wir jetzt reden. Sie sind Welt umschließende und befestigende Bande, die Träger der kosmischen Harmonie. So die schon angeführte Stelle de linguarum confusione, Pf. III. 374, unten: τὰς δυνάμεις ἑαυτοῦ διὰ γῆς καὶ ὕδατος, ἀέρος τε καὶ οὐρανοῦ τεινάς, μέρος οὐδὲν ἔρημον ἀπολέλοιπε τοῦ κόσμου, πάντα δὲ συναγαγὼν διὰ πάντων ἀοράτοις ἔσφιγξε δεσμοῖς, ἵνα μήποτε λυθείη. Ebenso de migratione Abrahami, Pf. III. 494, gegen unten: „Moses lehre allerdings auch eine allgemeine Sympathie aller Theile der Welt, wie die orien-

taliſchen Philoſophen, die Chaldäer. Aber in der Lehre von Gott gehe er weit von dieſen ab, ihm ſey nicht die Welt, noch die Weltſeele, noch die Sterne und ihre Bahnen, Gott, oder Vertheiler der irdiſchen Looſe, ſondern: „ἀλλὰ συνέχεσθαι μὲν τόδε τὸ πᾶν αὁράτοις δυνάμεσιν, ἃς ἀπὸ γῆς ἐσχάτων ἄχρις οὐρανοῦ περάτων ὁ δημιουργὸς ἀπέτεινε, τοῦ μὴ ἀνεθῆναι τὰ δεθέντα καλῶς προμηθούμενος· δεσμοὶ γὰρ αἱ δυνάμεις τοῦ παντὸς ἄῤῥηκτοι. Διὸ, κἄν που τῆς νομοθεσίας λέγηται· ὁ θεὸς ἐν τῷ οὐρανῷ ἄνω, καὶ ἐπὶ τῆς γῆς κάτω, μηδεὶς ὑποτοπησάτω αὐτὸν κατὰ τὸ εἶναι λέγεσθαι· τὸ γὰρ ὂν περιέχειν, ἀλλ' οὐ περιέχεσθαι θέμις· δύναμιν δ' αὐτοῦ, καθ' ἣν ἔθηκε καὶ διετάξατο καὶ διεκόσμησε τὰ ὅλα. Αὕτη δὲ κυρίως ἐστὶν ἀγαθότης, φθόνον μὲν τὸν μισάρετον καὶ μισόκαλον ἀπεληλακυῖα ἀφ' ἑαυτῆς, χάριτας δὲ γεννῶσα, αἷς τὰ μὴ ὄντα εἰς γένεσιν ἄγουσα ἀνέφηνεν. Ἐπεὶ τό γε ὂν φαντασιαζόμενον δόξῃ πανταχοῦ, πρὸς ἀλήθειαν δὲ οὐδαμοῦ φαίνεται. Dieſe merkwürdige Stelle beweiſt erſtens, daß die Bänder der Welt eins mit den θεῖαι δυνάμεις, und alſo von jenen Ideen, die weiter oben als bloße Begriffe erſcheinen, nicht verſchieden ſind; zweitens, daß ſie deſto ſchärfer von dem göttlichen Weſen ſelbſt unterſchieden werden müſſen.

Dieſe kosmiſchen Kräfte ſind ferner, wie Gott ſelbſt, unendlich, de sacr. Abelis et Caini, Pf. II. 100, zu oberſt: ἀπερίγραφος ὁ θεὸς, ἀπερίγραφοι δὲ καὶ αἱ δυνάμεις αὐτοῦ. Aber unendlich ſind ſie nur für Gott; in ihrer Wirkung auf die Welt müſſen ſie beſchränkt werden. So quod Deus sit immutabilis, Pf. II. 422, obere Mitte, Mang. I. 284: ὁ θεὸς ταῖς δυνάμεσι, πρὸς μὲν ἑαυτὸν ἀκράτοις χρῆται, κεκραμέναις δὲ πρὸς γένεσιν· τὰς γὰρ ἀμιγεῖς θνητὴν ἀμήχανον φύσιν χωρῆσαι. Dieſen Grund drückt er in den folgenden Worten durch das Bild der Sonne aus, deren Licht erſt erkältet werden müſſe, ehe wir es ertragen können. Daſſelbe ſagt er auf eine andere Weiſe de mundi opificio, Pf. I. 12,

unten: ὡς πρὸς τὸ μέγεθος συεργετεῖ τῶν αὐτοῦ χαρίτων (χάρις ist das Nämliche; was δυνάμεις, wie die folgenden Worte zeigen) ἀπερίγραφοι γὰρ αὐταί γε καὶ ἀτελεύτητοι· πρὸς δὲ τὰς τῶν εὐεργετουμένων δυνάμεις, οὐ γὰρ ὡς πέφυκεν ὁ θεὸς εὖ ποιεῖν, οὕτω καὶ τὸ γενόμενον εὖ πάσχειν, ἐπεὶ τοῦ μὲν αἱ δυνάμεις ὑπερβάλλουσαι· τὸ δ' ἀσθενέστερον ὄν, ἢ ὥστε δέξασθαι. τὸ μέγεθος αὐτῶν, ἀπέπεσεν ἄν, εἰ μὴ διεμερίσατο σταθμησάμενος εὐαρμόστως τὸ ἑκάστῳ ἐπιβάλλον.

Da nun diese unendlichen Kräfte nach obigen Aussprüchen vom höchsten Wesen getrennt und doch göttlicher Art sind, so entsteht die Gefahr der Vielheit und der Zerspaltung des göttlichen Wesens. Philo hat dieß wohl gefühlt, und sucht vorzubeugen. Hauptstelle ist der oben schon angeführte Ausspruch de vita Abraami; Pf. V. 284: διορυφορούμενος οὖν ὁ μόσος ὑφ' ἑκατέρας τῶν δυνάμεων παρέχει τῇ ὁρατικῇ ψυχῇ — ἀλήθεια. Der Sinn dieser Worte ist offenbar der: Wenn Gott nach seiner Wirkung auf die Welt, als eine Mehrheit erscheine, so liege dieß nicht in der Natur, sondern in der Beschränktheit des Betrachtenden, weil dieser sich noch nicht vom Einzelnen, Getrennten, zum Allgemeinen, zur Monas erheben konnte. Für dieselbe Ansicht spricht eine Stelle in der Schrift de nominum mutatione, Pf. IV. 328. Mang. I. 581, oben, wo er sich über die göttliche Erscheinung (Gen. XVII.) so äußert: τὸ „ὤφθη κύριος τῷ Ἀβραάμ" λεγέσθαι ὑπονοητέον, οὐχ ὡς ἐπιλάμποντος καὶ ἐπιφαινομένου τοῦ παντὸς αἰτίου — τίς γὰρ ἀνθρώπειος νοῦς τὸ μέγεθος τῆς φαντασίας ἱκανός ἐστι χωρῆσαι; — ἀλλ' ὡς μιᾶς τῶν περὶ αὐτὸ δυνάμεων, τῆς βασιλικῆς, προφαινομένης· ἡ γὰρ κύριος πρόρρησις ἀρχῆς καὶ βασιλείας ἐστί. Νοῦς δὲ ἡμῶν ἡνίκα ἐχαλδάϊζε μετεώρολεσχῶν τῷ κόσμῳ, τὰς δραστηρίους ἦν περιϊππεύων δυνάμεις, ὡς αἰτίας· γενόμενος δὲ μετανάστης ἀπὸ τοῦ Χαλδαϊκοῦ δόγματος, ἔγνω ἡγιοχούμενον καὶ κυβερνώμενον αὐτὸν ὑπὸ ἡγεμόνος, οὗ τῆς

ἀρχῆς φαντασίαν ἔλαβε. Die Worte ὡς μιᾶς τῶν περὶ αὐτὸ δυνάμεων προφαινομένης werden erklärt durch die folgenden ἔγνω ἡνιοχούμενον καὶ κυβερνώμενον αὐτὸ ὑπὸ ἡγεμόνος. Folglich iſt δύναμις oder κύριος, nach dieſer Erklärung, nur eine einzelne Betrachtungsweiſe des Ewigen Einen. Faſt mit eben dieſen Worten ſagt er dieß de somniis I, Pf. V. 82, zu unterſt. Mang. I. 648, unten: Τοῦτο τὸ δεικνύμενον καὶ ὁρατὸν, ὁ αἰσθητὸς οὗτοσὶ κόσμος, οὐδὲν ἄρα ἄλλο ἐστὶν, ἢ οἶκος θεοῦ, μιᾶς τῶν τοῦ ὄντως θεοῦ δυνάμεων, καθ' ἣν ἀγαθὸς ἦν. Ganz nach dieſem Gebrauche des Worts nennt er, im zweiten Buche von den Träumen, die Unwandelbarkeit Gottes ἡ ἀκλινὴς θεοῦ δύναμις, Pf. V. 196, Mitte, und ſagt, ibidem 210, zu oberſt: der Friede ſey die vornehmſte Kraft Gottes: τῶν πολυωνύμων τοῦ ὄντος δυνάμεων οὐ θιασιώτης μόνον, ἀλλὰ καὶ ἔξαρχός ἐστιν εἰρήνη. Auf gleiche Weiſe ſpricht er auch dem menſchlichen Geiſte δυνάμεις, ja ſogar φύσεις zu. So legis allegor. III. Pf. I. 272, Mitte. Mang. I. 97, oben, wo er über die Stelle, Genes. III. 9: καὶ ἐκάλεσεν ὁ θεὸς τὸν Ἀδὰμ ſagt, „man könne fragen, warum der Herr nicht auch Eva rufe, die ſich doch zugleich mit Adam verſteckt habe. Dieſes Räthſel ſey ſo zu erklären. Adam bedeute den menſchlichen Geiſt; wenn dieſer von Gott zurechtgewieſen, d. h. gerufen werde, ſo gelte dieſer Ruf nicht bloß ihm, ſondern auch ſeinen Kräften, unter welche namentlich die Sinne zu rechnen ſeyen: ὅταν ἔλεγχον λαμβάνῃ, οὐ μόνον αὐτὸς καλεῖται, ἀλλὰ καὶ αἱ δυνάμεις αὐτοῦ πᾶσαι· ἄνευ γὰρ τῶν δυνάμεων ὁ νοῦς καθ' ἑαυτὸν γυμνὸς καὶ οὐδ' ὧν εὑρίσκεται· μία δὲ τῶν δυνάμεων καὶ ἡ αἴσθησις. Ebenſo quod deter. potiori insidiari soleat, Pf. II. 192, Mitte: πεφύκασιν οἱ σοφισταὶ πολεμίοις χρῆσθαι ταῖς ἐν αὐτοῖς δυνάμεσι, καὶ λόγων ἐνθυμήμασι, καὶ βουλευμάτων λόγοις ἀντιστατούντων καὶ μηδαμῶς συνᾳδόντων. Aehnlich de linguarum confusione, Pf. III. 374, oben,

Mang. I. 424, wo er den Thurmbau myſtiſch-deutend ſagt: Viele erheben ihre Sinne nach Art eines Thurmes bis zum Himmel," Οὐρανὸς δὲ συμβολικῶς ὁ νοῦς ἡμῶν ἐστι, καθ' ὃν αἱ ἄριστοι καὶ θεῖαι φύσεις περιπολοῦσιν. Ja, de somniis I, Pſ. V. 14, Mitte, nennt er die Sinne gar: ἄγγελοι τῆς διανοίας.

So genommen, würden nun die δυνάμεις trefflich zu dem Begriffe eines allwirkſamen Gottes, des αἴτιον. δραστήριον, paſſen, und auf ein Syſtem führen, das Gott und die Welt nicht unterſcheidet, als etwa ſoweit das Ganze und die Theile verſchieden ſind. Allein dieß läßt ſich durchaus nicht mit der ſonſtigen Anſicht Philo's von Gott, als einem außerweltlichen, reinen, vom Endlichen abgetrennten Weſen, reimen. Denn wozu den Ewigen ſo ängſtlich von der Welt abſondern, wenn er durch die Kräfte, die nach letzterer Darſtellung doch nichts anders ſind, als ſeine Wirkungsweiſe, wieder in den Kreis des Endlichen eintritt? Jene Darſtellung war alſo bloßer Nothbehelf, veranlaßt durch das Bedürfniß, die Einheit des göttlichen Weſens zu retten. Die Wahrheit dieſer Behauptung geht auf's klarſte daraus hervor, daß er dieſelben Kräfte, die er auf die beſchriebene Weiſe mit der Einheit Gottes in Einklang zu bringen ſtrebt, an andern Stellen nicht bloß als beſondere Weſen, ſondern auf's beſtimmteſte als Perſonen darſtellt. Dieß geſchieht in derſelben Schrift, aus der wir die Beweiſe für die Idealität der Kräfte genommen haben, nämlich in dem Leben Abraham's. Pfeifer V. 280, oben, erklärt er jene drei Geſtalten, die Abraham erſchienen, nach der hiſtoriſchen Auffaſſungsweiſe für wirkliche Weſen, die für den Augenblick menſchliche Geſtalt angenommen hatten. „Erſt, nachdem die drei, auf das ungläubige Lachen der Sarah, geäußert, bei Gott ſey kein Ding unmöglich, habe Abraham gemerkt, daß er keine Menſchen, ſondern göttliche Naturen in ſeinem Hauſe beherberge: τότε

μοι δοκεῖ πρῶτον οὐκ ἔτι ὁμοίαν τῶν ὁρωμένων λαβεῖν φαντασίαν, ἀλλὰ σεμνοτέραν ἢ προφητῶν τινων (nämlich Seelen, die früher auf Erden als Propheten gewirkt, und nun wieder im Himmel, als ihrem Vaterlande, leben,) ἢ ἀγγέλων μεταβαλλόντων ἀπὸ πνευματικῆς καὶ ψυχοειδοῦς οὐσίας εἰς ἀνθρωπόμορφον ἰδέαν.“ Einige Linien tiefer unten, läßt er ſich über denſelben Gegenſtand weiter ſo vernehmen: εἰ δ' εὐδαίμονα καὶ μακάριον ὑπέλαβον εἶναί τινες οἶκον, ἐν ᾧ συνέβη καταχθῆναι καὶ ἐνδιατρῖψαι σοφοὺς, οὐκ ἂν ἀξιώσαντας, ἀλλ' οὐδὲ ὅσον διακύψαι μόνον, εἴ τι πάθος ἐνεώρων ταῖς ψυχαῖς τῶν ἔνδον ὄντων ἀνίατον. Ἐγὼ δὲ οὐκ οἶδα τίνα ὑπερβολὴν εὐδαιμονίας καὶ μακαριότητος εἶναι φῶ περὶ τὴν οἰκίαν, ἐν ᾗ καταχθῆναι καὶ ξενίων λαχεῖν ὑπέμειναν ἄγγελοι πρὸς ἀνθρώπους, ἱεραὶ καὶ θεῖαι φύσεις, ὑποδιάκονοι καὶ ὕπαρχοι τοῦ πρώτου θεοῦ, δι' ὧν, οἷα πρεσβευτῶν ὅσα ἂν θελήσῃ τῷ γένει ἡμῶν προθεσπίσαι, διαγγέλλει. Πῶς γὰρ ἂν τὴν ἀρχὴν εἰσελθεῖν ὑπέμειναν, εἰ μὴ, καθάπερ νεὼς εὖ συντεταγμένον πλήρωμα, τοὺς ἔνδον ἅπαντας ἥδεσαν, ἑνὶ πειθαρχοῦντας κελεύσματι τῷ τοῦ προεστηκότος, ὡσανεὶ κυβερνήτου. Πῶς δ' ἂν ἑστιωμένων καὶ ξενιζομένων παρέσχον ὑπόληψιν, εἰ μὴ τὸν ἑστιάτορα συγγενῆ καὶ ὁμόδουλον ἡγοῦντο τῷ αὐτῷ προσπεφυκέναι δεσπότῃ; Νομιστέον μέντοι καὶ κατὰ τὴν εἴσοδον αὐτῶν ἔτι μᾶλλον ἐπιδοῦναι πάντα τὰ μέρη τῆς οἰκίας πρὸς τὸ βέλτιον, αὔρᾳ τινὶ τελειοτάτης ἀρετῆς ἐπιπνευσθέντα. Τὸ δὲ συμπόσιον, οἷον εἰκὸς γενέσθαι, τὴν ἐν εὐωχίαις ἀφέλειαν ἐπιδεικνυμένων πρὸς τὸν ἑστιάτορα τῶν ἑστιωμένων καὶ γυμνοῖς ἤθεσι προσαγορευόντων, καὶ ὁμιλίας τὰς ἁρμοττούσας τῷ καιρῷ ποιουμένων. Τεράστιον δὲ καὶ τὸ μὴ πεινῶντας πεινώντων καὶ μὴ ἐσθίοντας ἐσθιόντων παρέχειν φαντασίαν. Ἀλλὰ ταῦτά γε ὡς ἀκόλουθα· τὸ δὲ πρῶτον ἐκεῖνο τερατωδέστατον, ἀσωμάτους ὄντας τούτους, σώματος εἰς ἰδέαν ἀνθρώπων μεμορφῶσθαι, χάριτι τῇ πρὸς τὸν ἀστεῖον. Τίνος γὰρ ἕνεκα ταῦτα

ἐθαυματουργεῖτο, ἢ τοῦ παρασχεῖν αἴσθησιν τῷ σοφῷ διὰ τραυωτέρας ὄψεως, ὅτι οὐ λέληθε τὸν πατέρα τοιοῦτος ὤν; Mang. II. 17. unten und 18 oben. Gleich nach dieſen Worten läßt Philo allegoriſirend die oben gegebene Stelle von der Einheit Gottes in der dreifachen Erſcheinung, und die Behauptung folgen, daß die mittlere der Geſtalten ὁ ὤν war, die zwei andern die δύναμις βασιλικὴ und εὐεργέτις. Faſt noch ſtärker iſt eine andere Stelle derſelben Schrift. Pſ. V. 292. unten, und 294. Mang. II. 21. unten, und 22. oben.

Nachdem er hier den ſchrecklichen Untergang der ſodomitiſchen Städte beſchrieben, fährt er ſo fort: οὐχ ἕνεκα τοῦ δηλῶσαί με τὰς μεγαλουργηθείσας συμφορὰς κοινὰς ταῦτα διεξῆλθον, ἀλλ' ἐκεῖνο βουλόμενος παραστῆσαι, ὅτι τῶν τριῶν ὡς ἀνδρῶν ἐπιφανέντων τῷ σοφῷ, δύο μόνους εἰς τὴν ἀφανισθεῖσαν χώραν τὰ λόγιά φησιν ἐλθεῖν ἐπ' ὀλέθρῳ τῶν οἰκητόρων, τοῦ τρίτου μὴ δικαιώσαντος ἥκειν. Ὃς γε κατὰ τὴν ἐμὴν ἔννοιαν ἦν ὁ πρὸς ἀλήθειαν ὤν, ἁρμόττον ὑπολαβὼν εἶναι τὰ μὲν ἀγαθὰ παρὼν δι' αὑτοῦ χαρίζεσθαι, τὰ δὲ ἐναντία καθ' ὑπηρεσίαν τῶν δυνάμεων χειρουργεῖν, ἵνα μόνων ἀγαθῶν αἴτιος, κακοῦ δὲ μηδενὸς προηγουμένως νομίζηται. Τοῦτό μοι δοκοῦσι καὶ τῶν βασιλέων οἱ μιμούμενοι τὴν θείαν φύσιν πράττειν, τὰς μὲν χάριτας δι' ἑαυτῶν προτείνοντες, τὰς δὲ τιμωρίας δι' ἑτέρων βεβαιοῦντες. Ἀλλ' ἐπειδὴ τῶν δυεῖν δυνάμεων ἡ μὲν εὐεργέτις ἐστὶν, ἡ δὲ κολαστήριος, ἑκατέρα κατὰ τὸ εἰκὸς ἐπιφαίνεται τῇ Σοδομιτῶν γῇ· διότι τῶν ἀρίστων ἐν αὐτῇ πέντε πόλεων τέτταρες μὲν ἔμελλον ἐμπίμπρασθαι, μία δὲ ἀπαθὴς καὶ παντὸς κακοῦ σῳζος ὑπολείπεσθαι. Ἐχρῆν γὰρ διὰ μὲν τῆς κολαστηρίου γίνεσθαι τὴν φθοράν, σώζεσθαι δὲ διὰ τῆς εὐεργέτιδος. Ἀλλ' ἐπειδὴ καὶ τὸ σωζόμενον μέρος οὐχ ὁλοκλήρους καὶ παντελεῖς εἶχεν ἀρετάς, δυνάμει μὲν τοῦ ὄντος εὐεργετεῖτο, προηγουμένως δὲ τῆς ἐκείνου φαντασίας ἀνάξιον ἐνομίσθη τυχεῖν. Nach dieſer Stelle muß man ſich die An-

ſicht Philo's ſo denken: Gott, der Ewige, erſchien, begleitet von zwei Geſtalten, die ſeine hauptſächlichſten Kräfte vorſtellten, d. h. auf ſeinen Willen bildeten ſich aus dem Schatze ſeiner Kräfte zwei Weſen, welche Abraham erſchienen und ſpäter die kananitiſchen Städte zerſtörten. Die dritte Geſtalt macht Schwierigkeit, weil ſie Gott ſelbſt ſeyn müßte; da aber dieſer nicht erſcheinen kann, ſo muß man ſie ebenfalls als eine Kraft denken, die den höchſten Gott nur repräſentirt. Hiefür zeugt die erſtere Stelle, pag. 280: πῶς δ' ἂν ἑστιωμένων καὶ ξενιζομένων παρέσχον ὑπόληψιν, εἰ μὴ τὸν ἑστιάτορα συγγενῆ καὶ ὁμόδουλον ἡγοῦντο τῷ αὐτῷ προσπεφυκέναι δεσπότῃ. Folglich waren alle drei δοῦλοι. Wenn er nun doch in den letztangeführten Worten die dritte Geſtalt für den ὤν ausgibt, ſo kommt dieſer Verſtoß ohne Zweifel daher, weil er die allegoriſche Erklärung, nach welcher ſie freilich der höchſte Gott war, im Sinne hatte, und ungeſchickter Weiſe in die hiſtoriſche übertrug. Tiefer unten werden wir eine Stelle anführen, aus welcher hervorgeht, daß er ſich unter einer der drei Geſtalten, alſo ohne Zweifel unter der erſten oder mittelſten, den λόγος dachte.

Auf jeden Fall haben wir in den bisher gegebnen Ausſprüchen Beweiſe, daß er ſich Gott unter Geſtalten erſcheinend und repräſentirt denkt, die zugleich als bloße Wirkungsarten des höchſten Weſens und auf's beſtimmteſte als Perſonen dargeſtellt werden. Es finden ſich noch viele Stellen dieſer Art bei unſerem Verfaſſer, aus denen hervorgeht, daß er auch andere Erſcheinungen Gottes, die im Pentateuch vorkommen, für wirkliche Thatſachen hält, nur nicht, als ob Gott ſelbſt erſchienen wäre; ſondern die Worte des Textes κύριος, θεὸς u. ſ. w. werden für Kräfte erklärt, welche den Höchſten repräſentiren. So de posteritate Caini, Pf. II. 342, gegen oben: „Das höchſte Weſen kann nicht ſowohl mit den Ohren, ſondern mit den Augen des Geiſtes, aus den Kräften der

Welt, und ihrer Bewegung erkannt werden. Deßwegen heißt es auch in dem großen Lobgesange (Deuter. XXXII. 39.): „Schauet, schauet, daß ich es bin.“ Woraus ersichtlich, daß Gott mehr durch die That erkannt wird, als durch Schulbeweise. Doch heißt dieß nicht soviel, als ob Gott sichtbar wäre, sondern wenn auch solche Stellen vorkommen, so ist dieß eine Nachlässigkeit des Ausdrucks und Verwechselung seiner Kräfte mit ihm: τὸ δὲ ὁρατὸν εἶναι τὸ ὄν, οὐ κυριολογεῖται, κατάχρησις δ' ἐστὶν ἐφ' ἑκάστην αὐτοῦ τῶν δυνάμεων ἀναφερομένου. Dieser Satz ist ganz allgemein. Wir wollen sehen, was er im Einzelnen bedeutet. Quod Deus sit immutabilis, Pf. II. 434, gegen unten, sagt er über den Spruch Genesis VI. 8: Νῶε εὗρε χάριν ἐναντίον κυρίου τοῦ θεοῦ folgendes: παρατηρητέον δὲ, ὅτι τὸν μὲν Νῶε φησιν εὐαρεστῆσαι ταῖς τοῦ ὄντος δυνάμεσιν, κυρίῳ τε καὶ θεῷ, Μωϋσῆν δὲ τῷ δορυφορουμένῳ πρὸς τῶν δυνάμεων, καὶ δίχα αὐτῶν κατὰ τὸ εἶναι μόνον νοουμένῳ. Λέγεται γὰρ (Exod. XXXIII. 17.) ἐκ προσώπου θεοῦ, ὅτι εὕρηκας χάριν παρ' ἐμοὶ, δεικνὺς ἑαυτὸν τὸν ἄνευ παντὸς ἑτέρου (der Sinn des Worts ἐκ προσώπου ist: Gott sprach in eigener Person, ohne eine seiner Kräfte reden zu lassen an seiner Statt.) Οὕτως ἄρα τὴν μὲν κατὰ Μωϋσῆν ἄκραν σοφίαν ἀξιοῖ χάριτος ὁ ὢν αὐτὸς δι' ἑαυτοῦ μόνου, τὴν δὲ ἀπεικονισθεῖσαν ἐκ ταύτης δευτέραν καὶ εἰδικωτέραν οὖσαν, διὰ τῶν ὑπηκόων δυνάμεων, καθ' ἃς καὶ κύριος καὶ θεὸς, ἄρχων τε καὶ εὐεργέτης ἐστίν. Also ist θεὸς und κύριος von dem höchsten Gotte scharf zu unterscheiden. Daß diese Kräfte wirklich als Personen erscheinen, geht schon aus den obigen Stellen des Buchs de Abrahamo hervor. Denn zwei von den dreien sind ja die δύναμις βασιλικὴ und εὐεργέτις, nach denen Gott eben θεὸς und κύριος genannt wird. Noch deutlicher wird es gesagt, de somniis I. Pf. V. 104, Mitte. Mang. I. 655, gegen unten, wo er die ganze Theorie der

göttlichen Erſcheinungen mit folgenden Wörten darlegt: ταῖς ἀσωμάτοις καὶ θεραπευτρίσιν αὐτοῦ ψυχαῖς (nämlich den himmliſchen Geiſtern, dem Logos, den Engeln und den ſeligen, vom Leibe abgeſchiedenen Menſchen,) εἰκὸς αὐτὸν, οἷός ἐστιν ἐπιφαίνεσθαι, διαλεγόμενον ὡς φίλον φίλαις· ταῖς δ' ἔτι ἐν σώμασιν, ἀγγέλοις εἰκαζόμενον, οὐ μεταβάλλοντα τὴν ἑαυτοῦ φύσιν — ἄτρεπτος γὰρ — ἀλλὰ δόξαν ἐντιθέντα ταῖς φαντασιουμέναις ἑτερόμορφον, ὡς τὴν εἰκόνα, οὐ μίμημα, ἀλλ' αὐτὸ τὸ ἀρχέτυπον εἶδος ἐκεῖνο ὑπολαμβάνειν εἶναι. Der Schein oder die δόξα beſteht eben darin, daß die Seelen das Abbild, nämlich die Kräfte oder den λόγος für das Urbild, den höchſten Gott ſelbſt, anſehen. Da dieſer Satz ganz allgemein ausgeſprochen iſt, ſo muß er wohl auf alle Theophanien im alten Teſtament, ſoweit ſie nicht unter den oben im Capitel von der Allegorie angegebenen Ausnahmen begriffen ſind, ausgedehnt werden.

Jedermann ſieht nun, daß dieſe verſchiedenen Angaben unauflösliche Widerſprüche enthalten. Eine gründliche Vereinigung iſt alſo auch nicht möglich. Allein hat nicht Philo eine ſolche auf ſeine Weiſe gedacht? Man könnte geradezu ſagen, er ſtimme mit ſich ſelbſt nicht überein. Je nach den Umſtänden ſpreche er bald als Philoſoph, die Immanenz und die Einheit des göttlichen Weſens behauptend nach Plato, bald aber als Offenbarungsgläubiger, Verſchiedenheit göttlicher Weſen lehrend, welche Gott und die Welt vermitteln müſſen; der letzteren Anſicht folge er da, wo ihn der Text dazu zwinge, der erſteren, wo er ſich ſelbſt überlaſſen ſey. Allein dieß wäre voreilig und ungründlich zugleich. Denn die Eigenthümlichkeit ſeiner Lehre zeigt ſich nicht ſowohl in den Widerſprüchen ſelbſt, als in der verſuchten Vereinigung derſelben.

Es entſteht alſo die Frage, ob und wie er dieſe verſucht habe. Der Widerſpruch in jenen Sätzen iſt dop-

pelt: nämlich erstens der, daß ein und dasselbe Wesen zugleich Person und bloße Wirkungsweise, oder um mit Spinoza zu reden, ein bloßer Modus sey; und der andere, daß die Kräfte, zugleich als eins mit Gott oder göttlich, und doch wieder als von ihm verschieden betrachtet werden. Jener erste Widerspruch konnte dadurch gewissermaßen gelöst werden, wenn Philo eine Eigenthümlichkeit des menschlichen Erkenntnißvermögens auf die Außenwelt übertrug, oder wenn er annahm, daß Gott die Erscheinungen der äußeren Natur ersterem anbequemt habe. Mit andern Worten, der Mensch haftet in einer gewissen Periode seiner Entwicklung am Einzelnen, und kann sich jede Wirkung in der Außenwelt nur als eine persönliche denken; dieß ist ein Satz, der durch die älteste Religionsgeschichte aller Völker bestätigt wird. Auf einer solchen Entwicklungsstufe standen auch die Patriarchen in der Genesis; da nun Gott dieselben seiner besondern Liebe würdigte, und ihnen seine Erkenntniß, so weit sie es ertragen konnten, mittheilen wollte, so mußte er diese Gnade nach ihrer Fähigkeit bestimmen, und ihnen also wirkliche einzelne Gestalten, als Abbilder seines ewigen Wesens, vorhalten. Sobald aber der μύστης zu einer höhern Vollkommenheit gelangt war, wie etwa die Propheten, so erging an ihn die Forderung, in jener Vielheit die göttliche Einheit zu finden, d. h. jene verschiedene Gestalten zwar für wirkliche Wesen zu halten, aber doch zugleich in ihnen, den einen verkörperten, zum Wesen gewordenen göttlichen Willen oder die Allmacht zu ehren. Es war ungefähr dasselbe, was unsere Kirche später mit dem Dogma der Dreifaltigkeit forderte. Die drei Personen waren, theils in der Geschichte, theils in der Ansicht der Zeitgenossen, vorhanden. Die Vernunft verlangte aber Einheit. So entstand die Anforderung: Dreiheit und Einheit, obgleich dem Verstande ein Widerspruch, neben einander zu denken. Jene psychologische Erklärung läßt auch

die neuere Ansicht von diesen Dingen gelten, nur mit dem Unterschiede, daß sie den letztern Satz: „Gott habe ihnen wirkliche Gestalten vorgehalten," anders deutet; indem sie nämlich den Grund der Vielheit und mannichfachen Erscheinung, nicht in einer äußern Thatsache, oder in einem besondern Act Gottes, sondern in der trügerischen Phantasie, oder was ungefähr dasselbe, in der Sage sucht.

Es kommt nun darauf an, ob Philo die genannte Erklärung selbst anerkenne. Diese Frage muß bejaht werden. In der schon berührten Stelle de Somniis I, Pf. V. 104. u. flg., Mang. I. 655, läßt er sich so vernehmen: „Den körperlosen und seligen Geistern erscheint Er, wie er ist, und spricht mit ihnen, wie ein Freund mit Freunden; dagegen den Seelen, die noch im Körper gebunden sind, erscheint er unter der Gestalt von Engeln, ohne daß er deßhalb seine Natur veränderte — denn er ist unwandelbar — sondern, indem er der Phantasie des Schauenden eine andere Gestalt vorhält, so daß sie sein Abbild nicht für dieses, nämlich für eine Nachahmung, sondern für das Urbild selbst halten. Es ist eine alte Sage, daß die Gottheit unter mannichfachen Menschengestalten, in den Städten der Sterblichen herumziehe, um Frevel und Unrecht heimzusuchen. Dieß ist zwar nicht wahr, aber doch zum Nutzen der Menschen ausgedacht. Auch die heilige Schrift braucht ähnliche Vorstellungen von Gott zu demselben Zwecke, nämlich, um den Menschen zu nützen. Denn es gibt viele, die sich von nichts Unkörperlichem einen Begriff machen können. Für diese mußte der Gesetzgeber auch sorgen, er stellt ihnen Gott als einen Menschen dar, zufrieden, wenn sie durch Furcht vom Bösen abgehalten werden. Was dürfen wir uns daher wundern, wenn Er Engeln bisweilen gleichgestellt wird, um den Menschen Hülfe zu bringen, wie in unserem Spruche Genes. XXXI. 13, hievon war Philo ausgegangen). „Ich bin der Gott,

der dir an des Gottes Stelle erſchien.“ Dieß iſt ſo zu verſtehen, Er habe die Stelle eines Engels eingenommen, zum Nutzen deſſen, der den wahren Gott noch nicht ſchauen konnte; aber nur zum Scheine, und ohne ſeine Natur zu verändern. Denn wie Leute, deren Geſicht zu ſchwach iſt, das Gegenbild der Sonne im Waſſer für die Sonne ſelbſt halten, ſo nehmen viele Menſchen das Abbild Gottes, ſeinen oberſten Engel, für Gott ſelbſt.“

Der Sinn dieſer Stelle iſt offenbar der: Gott erſcheine nie in der Welt, aber er halte den Menſchen, der Ordnung wegen, und um ſich zu ihrem eigenen Frommen, ihren Fähigkeiten anzubequemen, göttliche Geſtalten vor, die, obwohl wirkliche Weſen und Perſonen, zugleich modi der göttlichen Wirkſamkeit auf die Welt ſind.

Aber nun iſt immer noch die zweite große Frage übrig, wie dieſe perſönlichen oder unperſönlichen Kräfte zugleich göttlich, d. h. mit dem höchſten Gotte eins, und doch wieder verſchieden ſeyn können. Dieſe Schwierigkeit wurde ohne Zweifel durch Emanation gehoben. Man dachte ſich, daß aus dem Urweſen in unaufhörlichem Wechſel Kräfte bald ausſtrömen, bald wieder zurückſtrömen. Sobald ſie ausgeſchieden waren, konnten ſie auf die Welt wirken, ihre Einheit mit dem göttlichen Weſen wurde durch die Rückſtrömung gerettet.

Zwar wird eine ſolche Emanation nicht ausdrücklich von Philo gelehrt; daß er ſie jedoch kannte, kann theils aus allgemeinen, in der Zeit liegenden Gründen, theils aus beſonderen, die aus ſeinen Schriften ſelbſt genommen ſind, dargethan werden. Vorerſt läßt ſich ſeine Bekanntſchaft mit dieſer im Oriente ſo verbreiteten Anſicht ſchon aus dem Geiſte ſeiner Theoſophie erwarten; denn ein Syſtem, das Gott und die Welt als zwei unvereinbare Gegenſätze hinſtellt, kann ſich nur durch Emanationen helfen. Für's zweite ſpricht dafür der eigenthümliche Gebrauch des Wortes δύναμις, das

ihm bald Perſonen, göttliche Weſen, bald bloße Wirkungsweiſen bedeutet. Denn ein ſo zweideutiger Begriff wird weder in einem Syſteme der Immanenz, noch des reinen Theismus vorkommen. Für's dritte wird die Emanation ausdrücklich in einer Schrift gelehrt, die, wie wir zeigen werden, einen Mann zum Verfaſſer hat, der in demſelben Lande, unter demſelben Volke und faſt zur nämlichen Zeit lebte, und dazu noch mit Philo eine philoſophiſche Anſicht theilt. Wir meinen den Verfaſſer des Buchs der Weisheit. Sogar der Apoſtel Paulus, der einen großen Theil ſeiner Lehren aus derſelben alexandriniſchen Quelle ſchöpfte, hat, wo nicht Sätze, doch Namen, die nur aus einem Emanationsſyſteme erklärt werden können, wie der: Chriſtus ſey ein πλήρωμα θεοῦ, und andere.

Soviel über die allgemeinen Gründe. Auch bei unſerem Verfaſſer ſelbſt kommen Stellen vor, die mit ziemlicher Beſtimmtheit auf Emanation hinweiſen. Ein merkwürdiger Beleg findet ſich in dem Buche de Decalogo, Mang. II. 185, gegen unten. Hier ſagt er, Gott habe die zehn Gebote verkündigt, und fährt ſo fort: ἆρά γε φωνῆς τρόπον προιέμενος αὐτός; Ἄπαγε, μηδ' εἰς νοῦν ποτ' ἔλθοι τὸν ἡμέτερον. Οὐ γὰρ ὡς ἄνθρωπος ὁ θεὸς στόματος καὶ γλώττης καὶ ἀρτηριῶν δεόμενος, ἀλλ' ἐμοὶ δοκεῖ τὰ κατ' ἐκεῖνον τὸν χρόνον ἱεροπρεπέστατόν τι θαυματουργῆσαι, κελεύσας ἠχὴν ἀόρατον ἐν ἀέρι δημιουργηθῆναι, πάντων ὀργάνων θαυμασιώτερον ἁρμονίαις τελείαις ἡρμοσμένων, οὐκ ἄψυχον, ἀλλ' οὐδ' ἐκ σώματος καὶ ψυχῆς τρόπον ζώου συνεστηκότος, ἀλλὰ ψυχὴν λογικὴν ἀνάπλεων σαφηνείας καὶ τρανότητος, ἣ τὸν ἀέρα σχηματίσασα καὶ ἐπιτείνασα καὶ πρὸς πῦρ φλογοειδὲς μεταβαλοῦσα, καθάπερ πνεῦμα διὰ σάλπιγγος φωνὴν τοσαύτην ἔναρθρον ἐξήχησεν, ὡς τοῖς ἐγγιστα τοὺς πορρωτάτω κατ' ἴσον ἀκροᾶσθαι δοκεῖν. Daſſelbe wiederholt er de praemiis ac poenis, Mang. II. 408, unten: κεφάλαια

δὲ δέκα, ἅπερ λέγεται κεχρησμῳδῆσθαι οὐ διὰ ἑρμηνέως, ἀλλ' ἐν τῷ ὑψώματι τοῦ ἀέρος σχηματιζόμενα, καὶ ἄρθρωσιν ἔχοντα λογικήν. Der Ausdruck λέγεται beweist, daß er hier nicht ſeine eigene Anſicht, wie aus der hervorgehenden Stelle hervorzugehen ſcheint, ſondern die ſeiner Zeit vorbringt.

Dieſe himmliſche Erſcheinung nennt Philo ferner in der Schrift de Decalogo, Mang. II. 187, zu unterſt θεοῦ δύναμις. „Alles ſey bei der Verkündigung der zehn Gebote außerordentlich geweſen, die ganze Natur in Aufregung, furchtbare Wetter am Himmel: ὅδει γὰρ θεοῦ δυνάμεως ἀφικνουμένης, μηδὲν τῶν τοῦ κόσμου μερῶν ἡσυχάζειν, ἀλλὰ πάντα πρὸς ὑπηρεσίαν συγκεκινῆσθαι. Doch ſagt er wieder in demſelben Buche weiter unten: Gott habe ſelbſt die zehn Gebote verkündigt: τὰ δέκα λόγια, ἅπερ ἱεροπρεπῶς ἔχρησεν αὐτὸς ὁ θεός.

Wir haben alſo hier ein Beiſpiel, einer für den Augenblick gebildeten, weſenhaften Geſtalt, die an Gottes Statt wirken mußte, weil er ſelbſt, um ſeiner Reinheit willen, nicht in die Welt eingreifen kann.

Wie ſollte nun dieſe λογικὴ ψυχὴ δημιουργηθεῖσα ἐν τῷ ἀέρι anders entſtanden ſeyn, als durch Ausſtrömung aus dem göttlichen Weſen? Wir dürfen alſo keinen Augenblick zweifeln, daß unſer Verfaſſer die Emanation kannte. Selbſt Ausdrücke kommen vor, die kaum anders als durch Emanation gedeutet werden können. So ſagt Philo legis alleg. II, Pf. I. 228, unten, von der Sophia: ἡ τοῦ θεοῦ σοφία, ἣν ἄκραν καὶ πρωτίστην ἔτεμεν ἀπὸ τῶν ἑαυτοῦ δυνάμεων.

Soviel über die Kräfte, ihre Perſonalität und Emanation. Nach beiden Darſtellungen, ſofern ſie als Aeußerungsarten göttlicher Thätigkeit, und auch, ſofern ſie als perſönliche Weſen erſcheinen, werden ſie zugleich als Träger der intelligiblen Welt, des κοσμὸς νοητός, oder als Ideen darge-

ſtellt. Man ſehe die ſchon angeführte Stelle aus der Schrift de linguarum confusione, Pf. III. 394: διὰ τούτων τῶν δυνάμεων ὁ ἀσώματος καὶ νοητὸς ἐπάγη κόσμος, τὸ τοῦ φαινομένου τούτου ἀρχέτυπον, ἰδέαις ἀοράτοις συσταθεὶς, ὥσπερ οὗτος σώμασιν ὁρατοῖς. Noch deutlicher tritt ihre Eigenſchaft als Ideen hervor in der Schrift de monarchia I, Mang. II. 218, unten, und 219. Er erzählt hier, Moſes habe Gott gebeten, ſich ihm zu zeigen. Dieſe Bitte ſey aber, als unmöglich, abgeſchlagen worden. Nun fährt er ſo fort: ταῦτ' ἀκούσας ἐπὶ δευτέραν ἱκεσίαν ἦλθε, καὶ φησι, „Πέπεισμαι μὲν ταῖς σαῖς ὑφηγήσεσιν ὅτι οὐκ ἂν ἴσχυσα δέξασθαι τὸ τῆς σῆς φαντασίας ἐναργὲς εἶδος. Ἱκετεύω δ' ἐγὼ τὴν γοῦν περί σε δόξαν θεάσασθαι. Δόξαν δὲ σὴν εἶναι νομίζω τὰς περί σε δορυφορούσας δυνάμεις, ὧν διαφεύγουσα ἡ κατάληψις ἄχρι τοῦ παρόντος οὐ μικρὸν ἐνεργάζεταί μοι πόθον τῆς διαγνώσεως.“ Ὁ δὲ ἀμείβεται καὶ φησιν, „Ἃς ἐπιζητεῖς δυνάμεις εἰσὶν ἀόρατοι καὶ νοηταὶ πάντως, ἐμοῦ τοῦ ἀοράτου καὶ νοητοῦ. Λέγω δὲ νοητὰς οὐχὶ τὰς ἤδη ὑπὸ τοῦ νοῦ καταλαμβανομένας, ἀλλ' ὅτι εἰ καὶ καταλαμβάνεσθαι οἷαί τε εἶεν, οὐκ ἂν αἴσθησις αὐτὰς ἀλλ' ἀκραιφνέστατος νοῦς καταλάβοι. Πεφυκυῖαι δὲ ἀκατάληπτοι κατὰ τὴν οὐσίαν ὅμως περιφαίνουσιν ἐκμαγεῖόν τι καὶ ἀπεικόνισμα τῆς αὐτῶν ἐνεργείας. Οἷα παρ' ὑμῖν σφραγῖδες ὅταν προσενεχθῇ κηρὸς ἢ τις ὁμοιότροπος ὕλη μυρίους ὅσους τύπους ἐναπομάττονται, μηδὲν ἀκρωτηριασθεῖσαι μέρος, ἀλλ' ἐν ὁμοίῳ μένουσαι· τοιαύτας ὑπολητέον καὶ τὰς περὶ ἐμὲ δυνάμεις, περιποιούσας ἀποίοις ποιότητας καὶ μορφὰς ἀμόρφοις καὶ μηδὲν τῆς ἀϊδίου φύσεως μεταλλαττομένας μήτε μειουμένας. Ὀνομάζουσι δ' αὐτὰς οὐκ ἀπὸ σκοποῦ τινες τῶν παρ' ὑμῖν ἰδέας, ἐπειδὴ ἕκαστον τῶν ὄντων ἰδιοποιοῦσι, τὰ ἄτακτα τάττουσαι καὶ τὰ ἄπειρα καὶ ἀόριστα καὶ ἀσχημάτιστα περατοῦσαι καὶ περιορίζουσαι καὶ σχηματίζουσαι, καὶ συνόλως τὸ χεῖρον εἰς τὸ ἄμεινον μεθαρμοζό-

μεναι. Μήτ' οὖν ἐμὲ, μήτε τινὰ τῶν ἐμῶν δυνάμεων κατὰ τὴν οὐσίαν ἐλπίσῃς ποτὲ δυνήσεσθαι καταλαβεῖν. Dieſe Stelle iſt in mancher Beziehung merkwürdig. — Für's erſte erſieht man aus ihr, wie die Alexandriner das Syſtem der Kräfte und die Ideenlehre exegetiſch begründeten, nämlich ohne Zweifel aus der δόξα θεοῦ, die im alten Teſtamente ſo oft, als Gott umgebend, dargeſtellt wird. Für's zweite, wie die Kräfte zugleich ideell und reell ſeyn konnten, ideell, ſofern ſie die Vorbilder der Dinge und die Gattungsbegriffe ſind, reell, ſofern ſie die Gattungen in die Kreatur einbilden, oder die εἴδη hervorbringen, was Philo mit dem Wortſpiele ἰδιοποιεῖν ausdrückt. Endlich heißen ſie, gleich Gott, unbegreiflich, nämlich ihrem innerſten Weſen nach, denn ihre Aeußerungen liegen offen da und erſcheinen.

Wir haben nun hier das erſte auffallendere Beiſpiel von Uebertragung der platoniſchen Philoſophie auf das Judenthum; von nun an werden die Erſcheinungen dieſer Art immer zahlreicher werden.

Als Ideen ſind die Kräfte geordnet und befaßt in dem göttlichen Logos, dieſer eigenthümlichſten Schöpfung der alexandriniſchen Theoſophie. cfr. de mundi opificio, Pf. I. p. 12, zu oberſt, Mang. I. 4, unten. Die ideale Welt habe ihren Sitz in dem göttlichen λόγος, wie der Plan einer Stadt in dem Kopfe des Baumeiſters: καθάπερ οὖν ἡ ἐν τῷ ἀρχιτεκτονικῷ προδιατυπωθεῖσα πόλις, τὴν χώραν ἐκτὸς οὐκ εἶχεν, ἀλλ' ἐνεσφράγιστο τῇ τοῦ τεχνίτου ψυχῇ· τὸν αὐτὸν τρόπον οὐδ' ὁ ἐκ τῶν ἰδεῶν κόσμος ἄλλον ἂν ἔχοι τόπον, ἢ τὸν θεῖον λόγον τὸν ταῦτα διακοσμήσαντα. Ἐπεὶ τίς ἂν εἴη τῶν δυνάμεων αὐτοῦ τόπος ἕτερος, ὃς γένοιτο ἂν ἱκανὸς, οὐ λέγω πάσας, ἀλλὰ μίαν ἄκρατον ἡντιοῦν δέξασθαί τε καὶ χωρῆσαι;

Zu dieſer ſchwierigen und verwickelten Lehre vom λόγος gehen wir jetzt über.

Achtes Capitel.

Vom göttlichen λόγος.

a) Wortbedeutung.

Das Wort Logos kommt in den verſchiedenſten Bedeutungen bei unſerem Verfaſſer vor, und dieſe Vieldeutigkeit iſt keine der geringſten Urſachen, warum die Logoslehre bei Philo ſo ſchwankend und unſicher erſcheint. Wir halten es daher für zweckmäßig, zuerſt einen kurzen Ueberblick über die verſchiedenen Bezeichnungen zu geben. Die Hauptbedeutungen ſind bei ihm, wie überhaupt in der helleniſchen Sprache, Vernunft und Rede. Als Rede nimmt er das Wort, z. B. de migratione Abrahami, Pf. III. 448: διὰ γλώττης καὶ στόματος φερόμενον τὸ τοῦ λόγου νᾶμα, συνεκφέρει τὰ νοήματα. Oder legis allegoriarum III, Pf. I. 270, gegen oben, wo er die Stelle Exodus XVII. 12: αἱ δὲ χεῖρες Μωϋσῆ βαρεῖαι, καὶ Ἀαρὼν καὶ Ὢρ ἐστήριζον τὰς χεῖρας αὐτοῦ, myſtiſch ſo erklärt: die Handlungen des Gerechten ſind feſt und unerſchütterlich, deßwegen heißt es, ſie ſeyen von Aaron der Rede und von Or der Wahrheit unterſtützt. Βούλεται οὖν διὰ συμβόλων σοὶ παραστῆσαι, ὅτι αἱ τοῦ σοφοῦ πράξεις στηρίζονται ὑπὸ τῶν ἀναγκαιοτάτων λόγου τε καὶ ἀληθείας· διὸ καὶ Ἀαρὼν ὅταν τελευτᾷ, τουτέστιν, ὅταν τελειωθῇ, εἰς Ὢρ, ὅ ἐστι φῶς, ἀνέρχεται, τὸ γὰρ τέλος τοῦ λόγου ἀλήθειά ἐστιν, ἣ φωτὸς τηλαυγεστέρα, εἰς ἣν σπουδάζει ὁ λόγος ἐλθεῖν.

Für ausgeſprochene menſchliche Rede braucht er gewöhnlich den Ausdruck προφορικὸς λόγος an unzähligen Stellen. Wir geben ſtatt vieler eine. In der Schrift de linguarum confusione, Pf. III. 338, oben, deutet er Pſalm LXXIX. 7: ἔθετο ἡμᾶς εἰς ἀντιλογίαν τοῖς γείτοσιν ἡμῶν allegoriſch auf den Geiſt, der ſeine Nachbarn, die Sinne, widerlege und ſich

von ihnen zurückziehe, und fährt so fort: Ἐλέγχει μέντοι καὶ πᾶσαν αἴσθησιν, περὶ μὲν ὧν εἶδον ὀφθαλμούς, περὶ ὧν δὲ ἤκουσαν, ἀκοάς, ὀσμάς τε περὶ ἀτμῶν, καὶ γεύσεις περὶ χυμῶν — καὶ μὲν δὴ τὸν προφορικὸν λόγον, περὶ ὧν διεξελθεῖν ἔδοξε.

Von dieser ausgesprochenen Rede unterscheidet er hie und da die innere Rede, sofern sie noch im Gedanken wohnt. Er nennt sie in dieser Beziehung λόγος ἐνδιάθετος. So im dritten Buche de vita Mosis, Mang. II. 154, obere Mitte: διττὸς ὁ λόγος ἐν ἀνθρώπου φύσει, ὁ μὲν ἐστιν ἐνδιάθετος, ὁ δὲ προφορικὸς, καὶ ὁ μὲν οἷά τις πηγὴ, ὁ δὲ γεγωνὸς, ἀπ' ἐκείνου ῥέων. Καὶ τοῦ μέν ἐστι χώρα τὸ ἡγεμονικὸν, τοῦ δὲ κατὰ προφορὰν γλῶττα καὶ στόμα καὶ ἡ ἄλλη πᾶσα φωνῆς ὀργανοποιΐα.

Nach dieser ersten Bedeutung heißt θεῖος λόγος, göttliche Rede, oder die Worte Gottes. So nicht undeutlich de sacrificiis Abelis et Caini, Pf. II. 104, zu unterst: καθάπερ ὁ ἀγέννητος φθάνει πᾶσαν γένεσιν, οὕτω καὶ ὁ τοῦ ἀγεννήτου λόγος παραθεῖ τὸν γενέσεως, καὶ ὀξύτατα ἐπὶ νεφῶν καταφέρεται, διὸ καὶ παῤῥησιάζεται φάσκων (Numer. XI. 23.) ἤδη ὄψει ἐπεὶ καταλήψεταί σε ὁ λόγος μου, ὡς πάντα ἐφθακότος καὶ κατειληφότος τοῦ θείου λόγου. Εἰ δὲ ὁ λόγος ἔφθακε, πολλῷ μᾶλλον ὁ λέγων αὐτὸς, καθάπερ ἐν ἑτέροις μαρτυρεῖ λέγων· ὅδε ἐγὼ ἕστηκα ἐκεῖ πρὸ τοῦ σε (Exodus XVII. 6.). Die Vergleichung mit der menschlichen Rede, so wie der Gegensatz zwischen λόγος und ὁ λέγων, zeigt klar genug, daß hier die eigentliche Rede gemeint ist, obwohl die höhere Bedeutung des Worts, von der wir weiter unten sprechen werden, durchschimmert.

Da die Schriften des alten Bundes unserem Verfasser inspirirt sind, so nennt er die Schrift gewöhnlich ὁ ἱερὸς λόγος, wie wir Wort Gottes sagen, und citirt Bibelstellen mit der Formel ὁ ἱερὸς λόγος φησὶ. Beweisstellen hiefür haben

wir ſchon oben angeführt. Aus demſelben Grunde nennt er de Migratione Abrahami, Pf. III. 448, gegen unten, Moſes geradezu ὁ ἱερὸς λόγος, weil nämlich Gott aus ihm ſpricht.

Da aber ferner in der heiligen Schrift oder dem geſchriebenen Worte Gottes, meiſt Regeln für das menſchliche Handeln und Geſetze enthalten ſind, ſo heißt θεῖος λόγος geradezu auch Gottes Gebot, Geſetz. So de migratione Abrahami, Pf. III. 470, Mitte: *νόμος οὐδὲν ἢ λόγος θεῖος, προστάττων ἃ δεῖ, καὶ ἀπαγορεύων ἃ μὴ χρή, ὡς μαρτυρεῖ (ἡ γραφὴ oder ὁ θεὸς) φάσκων* (cfr. Deuter. XXXIII. 4.) *ὅτι ἐδέξατο ἀπὸ τῶν λόγων αὐτοῦ νόμον· εἰ τοίνυν λόγος μέν ἐστι θεῖος ὁ νόμος, ποιεῖ δὲ ὁ ἀστεῖος τὸν νόμον, ποιεῖ πάντως καὶ τὸν λόγον.*

An dieſe Bedeutung gränzt ſchon die zweite, Vernunft. So kommt λόγος vor, legis allegor. III, Pf. I. 334, unten: *τὰ μὴ σὺν λόγῳ πάντα αἰσχρά, ὥςπερ τὰ σὺν λόγῳ κόσμια.* De Cherubim, Pf. II. 22, Mitte: *τὸν λόγον ἡ φύσις δυνατώτατον σύμμαχον ἀνθρώπῳ δημιουργήσασα, τὸν μὲν αὐτῷ χρῆσθαι δυνάμενον ὀρθῶς ἀπέδειξεν εὐδαίμονα καὶ λογικὸν ὄντως, τὸν δὲ μὴ δυνάμενον, ἄλογόν τε καὶ κακοδαίμονα.* Quod deter. potiori insidiari soleat, Pf. II. 198, Mitte: *τῆς ψυχῆς ἄριστον εἶδος, νοῦς καὶ λόγος κέκληται.* Häufiger aber braucht er in dieſer Beziehung den Ausdruck ὀρθὸς λόγος, oder ὁ τῆς φύσεως ὀρθὸς λόγος, ſofern nämlich die Vernunft Geſetz der Natur iſt, nach dem ſtoiſchen Grundſatze, der bei unſerem Verfaſſer öfters wiederholt wird: *τῇ φύσει ἀκολούθως ζῆν.* Der Ausdruck ὀρθὸς λόγος kommt z. B. vor de plantatione, Pf. III. 112, untere Mitte, wo er über Deuter. XXXII. 7. 8. ſich ſo vernehmen läßt: *ἰδοῦ πάλιν μερίδα καὶ κλῆρον εἴρηκε θεοῦ, τὸν ὁρατικὸν αὐτοῦ καὶ γνήσιον θεραπευτὴν τρόπον* (Israel nämlich, welcher Name ihm keinen Menſchen, ſondern eine Sinnesweiſe bezeichnet),

τοὺς δὲ γῆς παῖδας, οὓς Ἀδὰμ ὠνόμασε, διεσπάρθαι — ἡγεμόνι χρήσασθαι ὀρθῷ λόγῳ μὴ δυναμένους. Ebenſo de migratione Abrahami, Pf. III. 438, obere Mitte, hier wird der Spruch Deuter. VII. 7, „Gott habe Israel aus allen Völkern zu ſeinem Eigenthume erkoren,“ allegoriſch auf die Seele gedeutet. In dieſer ſeyen viele ὄχλοι, blinde Triebe, nur eine Kraft derſelben gefalle Gott: μίαν δὲ αὐτὸ μόνον εὐ διακεκοσμένην, ἧς ὁ ὀρθὸς λόγος ἀφηγεῖται.

Auf die Welt und ihre Ordnung übergetragen, bekommt ὀρθὸς λόγος, wie ſchon bemerkt wurde, den Beiſatz τῆς φύσεως. So de mundi opificio, Pf. I. 98, oben: ἐπεὶ πᾶσα πόλις ἔννομος ἔχει πολιτείαν, ἀναγκαίως ξυνέβαινε τῷ κοσμοπολίτῃ χρῆσθαι πολιτείᾳ, ἣ καὶ σύμπας ὁ κόσμος· αὕτη δέ ἐστιν ὁ τῆς φύσεως ὀρθὸς λόγος, ὃς κυριωτέρᾳ κλήσει προσονομάζεται θεσμός, νόμος θεῖος ὤν, καθ' ὃν τὰ προσήκοντα καὶ ἐπιβάλλοντα ἑκάστοις ἀπενεμήθη. Aus dem hier genannten Grunde, und weil dieſer ὀρθὸς λόγος Ausdruck der allgemeinen Weltharmonie iſt, deren ſich jeder Theil des Ganzen zu fügen hat, ſoll er auch das letzte Ziel der menſchlichen Handlungen ſeyn, und war es auch für die beſten, namentlich für Moſes. cfr. erſtes Buch de vita Mosis, Mang. II. 88, untere Mitte: ἐφιέμενος (ὁ Μωϋσῆς) οὐ τοῦ δοκεῖν, ἀλλὰ τῆς ἀληθείας, διὰ τὸ προκεῖσθαι σκόπον ἕνα τὸν ὀρθὸν τῆς φύσεως λόγον, ὃς μόνος ἐστὶν ἀρετῶν ἀρχή τε καὶ πηγή.

Da aber ferner das Geſetz oder die Geſetze, die Gott der Welt gegeben, lebendig gedacht werden müſſen, ſo heißen λόγος oder gewöhnlich in der Mehrzahl θεῖοι λόγοι, Naturkräfte. So de mundi opificio, Pf. I. 26, oben, wo er über das dritte Tagwerk, oder die Schöpfung der Pflanzen ſagt: ὁ μὲν προστάττει τῇ γῇ ταῦτα γεννῆσαι· ἡ δὲ ὥρπερ ἐκ πολλοῦ κυοφοροῦσα καὶ ὠδίνουσα, τίκτει πάσας μὲν τὰς σπαρτῶν, πάσας δὲ τὰς δένδρων, ἔτι δὲ καρπῶν ἀμυθήτους ἰδέας.

Ἀλλ' οὐ μόνον ἦσαν οἱ καρποὶ τροφαὶ ζώοις, ἀλλὰ καὶ παρασκευαὶ πρὸς τὴν τῶν ὁμοίων ἀεὶ γένεσιν, τὰς σπερματικὰς οὐσίας περιέχουσαι, ἐν αἷς ἄδηλοι μὲν καὶ ἀφανεῖς οἱ λόγοι τῶν ὅλων εἰσὶ, δῆλοι δὲ καὶ φανεροὶ γενόμενοι καιρῶν περιόδοις. Ganz ebenſo in dem von Philo zwar nicht verfaßten, aber doch aus ſeinen Schriften zuſammengeſtoppelten Buche de mundo, edit. Paris. 1166. B. In ähnlicher Bedeutung erſcheinen die θεῖοι λόγοι in dem Buche de posteritate Caini, Pf. II. 260, zu oberſt. Er ſagt hier über den Spruch Genes. XXII. 4: „Abraham ſah Gott von weitem;“ die natürliche Erklärung ſey nicht möglich. Allein: ἀλλὰ μήποτε ὅπερ αἰνίττεται, τοιοῦτόν ἐστι; ὁ σοφὸς ἀεὶ γλιχόμενος κατανοῆσαι τὸν ἡγεμόνα τοῦ παντὸς, ὅταν τὴν δι' ἐπιστήμης καὶ σοφίας ἀτραπὸν βαδίζῃ, λόγοις μὲν προεντυγχάνει θείοις, παρ' οἷς προκαταλύει, τρέπεσθαι δὲ τὴν ἄλλην ἐγνωκὼς ἐπέχεται. Das Wort λόγοι kann hier nichts anders bedeuten, als die göttlichen Kräfte oder Ideen, durch die Gott auf die Welt wirkt, und welche der Weiſe allein zu erkennen vermag. Ebenſo in derſelben Schrift, Pf. II. 294, Mitte, wo er den Spruch, Deuter. XXVII. 17: „ἐπικατάρατος ὁ μετατιθεὶς ὅρια τοῦ πλησίον;“ auf die Geſetze der Tugend deutet und ſo fortfährt: τοὺς ὅρους τούτους οὐχ ἡ καθ' ἡμᾶς γένεσις ἔστησεν, ἀλλ' οἱ πρὸ ἡμῶν καὶ παντὸς τοῦ γεώδους πρεσβύτεροι λόγοι καὶ θεῖοι. Geſetz und Kraft ſchwimmt hier in eins zuſammen.

Die λόγοι werden aber auch perſonificirt und dem Worte ἄγγελοι gleichgeſetzt. So ebenfalls de posteritate Caini, Pf. II. 296, Mitte. Er erklärt hier Deuter. XXXII. 8, wie gewöhnlich, nach der griechiſchen Ueberſetzung, die bekanntlich vom Originale abgeht und, ſtatt secundum numerum filiorum Israel, ἔστησεν ὅρια ἐθνῶν κατ' ἀριθμὸν ἀγγέλων lieſt. Die ἔθνη werden geiſtig auf die Seelenkräfte bezogen, und Philo ſagt zuletzt: ὁπότε ὁ θεὸς διένεμε καὶ διετείχιζε τὰ

τῆς ψυχῆς ἔθνη, τὰ ὁμόφωνα τῶν ἀλλογλώττων διϊστάς, — τότε τῶν ἀρετῆς ἐγγόνων τοὺς ὅρους ἔστησεν ἰσαρίθμους ἀγγέλοις, ὅσοι γὰρ θεοῦ λόγοι, τοσαῦτα ἀρετῆς ἔθνη τε καὶ εἴδη. Die Wörter λόγοι und ἄγγελοι werden hier ganz als gleichbedeutend gebraucht, obwohl beiden eine bildliche Bedeutung, nämlich Ideen oder göttliche Kräfte, beigelegt wird.

An andern Stellen erscheint dagegen λόγος wirklich und unbezweifelt, als ein anderer Name für Engel. So z. B. legis allegoriarum III, Pf. I. 346, gegen oben. Unser Verfasser geht von dem Spruche Deuter. VIII. 3, aus: „Der Mensch lebt nicht vom Brode allein, sondern von jeglichem Worte, das aus des Herrn Munde geht," d. h. der Mensch lebt durch den ganzen Logos oder auch durch einen Theil von ihm. Denn Mund ist ein Sinnbild des λόγος, Wort aber (τὸ ῥῆμα) Bild eines Theils von ihm. Die Seelen der Vollkommenen nämlich nähren sich vom ganzen λόγος; wir aber dürfen zufrieden seyn, wenn uns nur ein Theil von ihm zukömmt. Für diese nun ist es wünschenswerth, vom Logos genährt zu werden; aber Jakob überfliegt das Wort und behauptet, von Gott selbst Nahrung zu empfangen. Es heißt nämlich so (cfr. Gen. 48, 15.): „Der Gott, dem meine Väter wohlgefielen, der Gott, der mich von Jugend auf bis auf diesen Tag leitete, der Engel, der mich aus allem Uebel erlöst, möge diese Kinder segnen." Schön ist dieser Spruch: nicht den λόγος, sondern Gott selbst hat er zu seinem Erzieher, dagegen den Engel, welcher eins mit dem λόγος ist, zum Arzte seiner Uebel. Ganz natürlich. Denn unser Seher weiß wohl, daß Gott die ersten und schönsten Güter in eigener Person verleiht, die geringeren dagegen durch Engel oder Logoi; zu den geringeren aber eben gehört die Abwendung des Bösen. Ἀρέσκει γὰρ αὐτῷ τὰ μὲν προηγούμενα ἀγαθὰ αὐτοπροσώπως αὐτὸν τὸν ὄντα διδόναι, τὰ δεύτερα δὲ τοὺς

ἀγγέλους καὶ λόγους αὐτοῦ· δεύτερα δ' ἐστιν, ὅσα περιέχει κακῶν ἀπαλλαγήν.

Da λόγος hier dem Worte ἄγγελος ganz gleichgeſetzt wird, und da unſer Verfaſſer auch ſonſt auf's beſtimmteſte die Meinung ausſpricht, daß Gott das Böſe durch Engel abwende, das Gute aber ſelbſt gebe, ſo kann kein Zweifel über die Bedeutung des Wortes λόγοι obwalten, und es iſt am Tage, daß es in Philo's Zeitalter für perſönliche höhere Weſen gebraucht wurde. Es wiederholt ſich alſo hier ganz dieſelbe Erſcheinung, die wir bei δύναμις nachgewieſen haben, denn auch dieſes Wort bedeutet zuerſt ein bloßes Abſtractum, und wird doch für Engel geſetzt.

Die letzte der untergeordneten Bedeutungen von λόγος iſt Verhältniß, und zwar ſowohl ein äußerliches und anſchauliches, als auch ein geiſtiges jeder Art. So wird es von muſikaliſchen Verhältniſſen gebraucht, de mundi opificio, Pf. I. 28, unten: περιέχει ἡ τετρὰς καὶ τοὺς λόγους τῶν κατὰ μουσικὴν συμφωνιῶν; von myſtiſchen Zahlenverhältniſſen, im erſten Buche legis allegor., Pf. I. 130, Mitte. Er gibt hier von dem Spruche Genesis II. 2: κατέπαυσεν ὁ θεὸς τῇ ἡμέρᾳ τῇ ἑβδόμῃ ἀπὸ πάντων τῶν ἔργων αὐτοῦ, die myſtiſche Deutung: ἡ πρὸς τὸ ἦθος ἀπόδοσις ἐστι τοιαύτη· ὅσαν ἐπιγένηται τῇ ψυχῇ ὁ κατὰ ἑβδομάδα ἅγιος λόγος, ἐπέχεται ἡ ἐξὰς, καὶ ὅσα θνητὰ τοῦτοι ποιεῖν δοκεῖ. Die Sechszahl iſt ihm nämlich ein Symbol der Sinnenwelt, die Siebenzahl der Vernunft und des Ueberſinnlichen.

Als aſtronomiſches Verhältniß, oder vielmehr als Harmoniegeſetz erſcheint Logos im dritten Buche de vita Mosis, Mang. II. 153, unten: „Die zwölf Steine, die in vierfacher Reihe den Bruſtſchild des Hohenprieſters zieren, ſeyen Sinnbilder des Thierkreiſes; τίνος ἑτέρου δείγματ' εἰσὶν, ἢ τοῦ ζωδιακοῦ κύκλου; Καὶ γὰρ οὗτος τετραχῇ διανεμηθεὶς ἐκ τριῶν ζωδίων, τὰς ἑτησίους ὥρας ἀποτελεῖ, ἔαρ, θέρος, μετόπω-

ρον, χειμῶνα, τροπὰς τέτταρας, ὧν ἑκάστης ὅρος τρία ζῴδια, γνωριζόμενος ταῖς τοῦ ἡλίου περιφοραῖς, κατὰ τὸν ἐν ἀριθμοῖς ἀσάλευτον, καὶ βεβαιότατον, καὶ θεῖον ὄντως λόγον. Schon iſt hier der Uebergang in die höhere Bedeutung fühlbar. Ganz geiſtig wird λόγος in dieſer Bezeichnung gebraucht im zweiten Buche legis allegor., Pf. I. 224, untere Mitte. „Moſes habe eine eherne Schlange gemacht, als Mittel gegen die tödtende Schlange der Wolluſt: πῶς οὖν γίνεται ἴασις τοῦ πάθους; ὅταν ἕτερος ὄφις κατασκευασθῇ, τῷ τῆς Εὔας ἐναντίος, ὁ σωφροσύνης λόγος. Auf der nächſten Seite ſagt er, erklärend, warum die Schlange von Erz gemacht worden ſey: δυνατῇ δὲ καὶ στερεᾷ οὐσίᾳ τῇ χαλκοῦ ἀπείκασται ὁ κατὰ σωφροσύνην λόγος, εὔτονος καὶ ἀδιάκοπος ὤν. Für den Ausdruck ὁ κατὰ σωφροσύνην λόγος wird gleich im folgenden Satze σωφροσύνη geſetzt. Λόγος heißt alſo hier Verhältniß im allgemeinſten Sinne, Zuſtand, in dem die σωφροσύνη in der Seele vorherrſcht, oder mit andern Worten, es iſt eine Umſchreibung des Begriffs. Ebenſo im erſten Buche von den Träumen, Pf. V. 90, oben. Philo erklärt hier den Ausſpruch Jakobs, Genesis XXXI. 10: „ἀναβλέψας, φησὶ τοῖς ὀφθαλμοῖς, εἶδεν τοὺς τράγους καὶ τοὺς κριοὺς ἀναβαίνοντας ἐπὶ τὰ πρόβατα καὶ τὰς αἶγας.“ Λίπολίου μὲν δὴ τράγος, ποίμνης δὲ κριὸς ἡγεμών ἐστιν, τὰ δὲ ζῶα ταῦτα δύο λόγων σύμβολα τελείων, ὧν ὁ μὲν ἕτερος καθαίρει καὶ κενοῖ ψυχὴν ἁμαρτημάτων, ὁ δὲ ἕτερος τρέφει καὶ πλήρη κατορθωμάτων ἐργάζεται. Der Ausdruck λόγοι bezeichnet hier ganz daſſelbe, was ſonſt durch τρόποι ψυχῆς ausgedrückt wird; alſo Verhältniſſe mit dem Nebenbegriffe der Kraft, weßwegen er auch unten von σοφίας ὀρθοὶ λόγοι ſpricht.

Dieß ſind nun die untergeordneten Bezeichnungen des Worts λόγος. Aus ihrer Vieldeutigkeit ergibt ſich die Regel großer Behutſamkeit in der Erklärung. Wir gehen nun

zur eigenthümlichſten Bedeutung des Wortes über, zu dem θεῖος λόγος oder ὁ τοῦ θεοῦ λόγος. Vorher iſt noch zu bemerken, daß dieſe Lehre Philo's, wie vielleicht keine andere, großen Schwierigkeiten unterliegt. Sie iſt größtentheils in den allegoriſchen Schriften niedergelegt, und auf die verſchiedenſten Weiſen in zahlloſen Stellen dargeſtellt, ſo daß man kaum den leitenden Faden entdecken kann. Vom Wirbel des Textes fortgeriſſen, ſtürzt er nicht ſelten dahin, wie ein zaumloſes Roß, und die Conſequenz der Allegorie zwingt ihn manchmal Sachen zu ſagen, die nicht recht in ſeine Lehre taugen. Daher muß Bedacht genommen werden, ob er das, was er augenblicklich vorbringt, freiwillig und mit klarem Bewußtſeyn ausſpricht, oder ob er nicht durch den Text gezwungen, unnatürliche Wendungen gebraucht habe. Ebendeßhalb ſind auch die Stellen aus ſeinen hiſtoriſirenden Schriften ſicherer, als die andern, und wir werden ſie daher, wo möglich, bei jeder wichtigeren Anſicht zu Hülfe rufen.

b) der göttliche Logos.

Philo unterſcheidet in der Gottheit, wie im Menſchen, einen doppelten Logos. Hauptſtelle iſt de vita Mosis III, Mang. II. 154, Mitte. Es iſt hier von den Kleidern des Hohenprieſters die Rede, in denen unſer Verfaſſer die ganze Welt abgebildet findet. Der Bruſtſchild, (τὸ λογεῖον nach den LXX, im Originale חשן, bedeutet ihm den λόγος.) Dieſer Bruſtſchild ſey (nach Exodus XXVII. 16.) doppelt: διπλοῦν δὲ τὸ λογεῖον οὐκ ἀπὸ σκοποῦ. Διττὸς γὰρ ὁ λόγος ἐν τε τῷ πάντι, καὶ ἐν ἀνθρώπου φύσει. Κατὰ μὲν τὸ πᾶν, ὅ τε περὶ τῶν ἀσωμάτων καὶ παραδειγματικῶν ἰδεῶν, ἐξ ὧν ὁ νοητὸς ἐπάγη κόσμος, καὶ ὁ περὶ τῶν ὁρατῶν, ἃ δὴ μιμήματα καὶ ἀπεικονίσματα τῶν ἰδεῶν ἐκείνων ἐστὶν, ἐξ ὧν ὁ αἰσθητὸς οὗτος ἀπετελεῖτο. Ἐν ἀνθρώπῳ δὲ ὁ μὲν ἐστιν

ἐνδιάθετος, ὁ δὲ προφορικὸς, καὶ ὁ μὲν οἱά τις πηγὴ, ὁ δὲ γεγωνὸς ἀπ' ἐκείνου ῥέων. Es gibt alſo einen doppelten göttlichen Logos, einen als Ort der Ideen, als Umkreis aller Urbilder, und einen andern, der die wirklichen Kräfte der ſichtbaren Welt umfaßt.

Die Idee eines doppelten Logos im Menſchen kehrt ſehr häufig mit denſelben Bezeichnungen bei dem Unſrigen wieder. Wir verweiſen, außer den ſchon angeführten Stellen, auf das Buch de Judice, Mang. II. 347, oben, de Abrahamo, Pf. V. 268, quis rerum divinarum haeres sit, Pf. IV. 4.

In Beziehung auf Gott dagegen, wird dieſe Idee nur noch einmal und zwar mit andern Worten wiederholt, nämlich in der Schrift quod Deus sit immut., Pf. II. 402, Mitte. Er erklärt ſich hier über den Spruch Genesis VI. 6: ἐνεθυμήθη ὁ θεὸς, ὅτι ἐποίησε τὸν ἄνθρωπον ἐπὶ τῆς γῆς, καὶ διενοήθη, welche Worte er ihrer ſinnlichen Vorſtellung wegen, nicht wörtlich nehmen kann, dahin: ἔννοιαν καὶ διανόησιν, τὴν μὲν ἐναποκειμένην οὖσαν νόησιν, τὴν δὲ νοήσεως διέξοδον, βεβαιοτάτας δυνάμεις, ὁ ποιητὴς τῶν ὅλων κληρωσάμενος, καὶ χρώμενος ἀεὶ ταύταις τὰ ἔργα ἑαυτοῦ καταθεᾶται. Der Ausdruck ἔννοια erinnert an ἐνδιάθετος, das Wort διανόησις an προφορικὸς λόγος, nur daß hier der Begriff des Gedankens, dort der Rede zu Grunde liegt. Nirgends aber trägt er die beiden Begriffe ἐνδιάθετος und προφορικὸς ausdrücklich auf den doppelten göttlichen Logos über; vielmehr, wo jene beiden Namen vorkommen, da iſt immer von dem menſchlichen λόγος die Rede, und es ſind demnach die Meinungen derer, welche unſerem Verfaſſer, die Unterſcheidung zwiſchen einem προφορικὸς und ἐνδιάθετος θεῖος λόγος unterlegen, zu berichtigen. Nichtsdeſtoweniger glaube ich, daß er dieſe Benennung als Eigenthümlichkeit des göttlichen Wortes wohl kannte, und nur zufällig, vielleicht, weil ſie zu ſeiner Zeit allgemein bekannt war, alſo keiner Auseinanderſetzung bedurfte, nicht

ausdrücklich angeführt hat. Denn es ſcheint mir, daß die Unterſcheidung eines doppelten Logos im Menſchen nicht aus inneren Gründen und von ſelbſt entſtand, ſondern von einer früheren Eintheilung des göttlichen Logos erſt auf den Menſchen übergetragen wurde. Wenn einmal die platoniſche Philoſophie auf das Judenthum aufgepfropft war, wenn andererſeits bei den Alexandrinern ſchon längſt der Glaube an ein perſönliches Mittelweſen, das Sophia oder Logos genannt wurde, beſtand, was, wie wir tiefer unten zeigen werden, ſchon ſeit Jahrhunderten der Fall war, ſo konnte ſehr leicht ein doppelter Logos unterſchieden werden, ein innerer, den man um Plato's willen annahm, und der äußere, den der Offenbarungsglaube aufdrang. Dagegen iſt es gar nicht ſo leicht zu begreifen, wie die Alexandriner unabhängig von äußern Gründen, auf die Eintheilung der Rede, in eine innere und äußere kommen konnten; denn dieſe Annahme iſt unnatürlich und kehrt in keiner andern Sprache und unter keinem andern Volke wieder. Um ſo ſicherer iſt deßhalb anzunehmen, daß ſie aus äußern Gründen, alſo ohne Zweifel aus der früheren Unterſcheidung des doppelten Logos in Gott, entſtanden iſt.

Noch mehr: es laſſen ſich Stellen aus den Schriften unſeres Verfaſſers anführen, aus denen klar hervorgeht, daß es ihm gar nicht ferne lag, ſolche Begriffe, wie ἐνδιάθετος und προφορικὸς auf Gott überzutragen. De nominum mutatione, Pf. IV. 376, unten, allegoriſirt er die Verheißung Iſaak's auf folgende Weiſe: „Gleich nach der Aenderung der Namen iſt von der Geburt Iſaak's die Rede. Denn es heißt: Er nannte ſeine Mutter Sarra, ſtatt Sara, und ſprach zu Abraham: ich will dir ein Kind geben. Wir müſſen dieſe Worte genau erwägen: Gott, der Alles gibt, gibt jedesmal etwas aus ſeinem Eigenthume. Wenn dieß wahr iſt, ſo iſt bei dem Namen Iſaak nicht an einen Menſchen zu denken, ſondern an eine der ſchönſten Seelenempfindungen, an lachenden

Frohſinn nämlich, dieſen innerlichen Sohn Gottes, den er friedliebenden Seelen zum Troſte verleiht: *εἰ δὲ τοῦτο ἀψευδές ἐστιν, γένοιτ' ἂν οὐχ ὁ ἄνθρωπος Ἰσαάκ, ἀλλ' ὁ συνώνυμος τῆς ἀρίστης τῶν εὐπαθειῶν χαρᾶς, γέλως, ὁ ἐνδιάθετος υἱὸς θεοῦ, τοῦ διδόντος αὐτὸν μείλιγμα καὶ ἐνθυμίαν εἰρηνικωτάταις ψυχαῖς.* Wenn hier ſchon *γέλως* oder *χαρὰ* innerlicher Sohn Gottes heißt, wie viel mehr konnte dieſer Name, auf den Logos, zu dem er viel eher paßte, übergetragen werden!

Wir beginnen nun mit der Darſtellung des *λόγος* nach der erſteren Bedeutung, als *λόγος νοητὸς*. Nur muß man nicht glauben, daß beide Bezeichnungen ſorgfältig von einander geſchieden ſeyen, ſie verſchwimmen vielmehr meiſtens in einander.

Die Hauptſtellen über den *λόγος νοητὸς* ſind in dem Buche de mundi opificio niedergelegt. Man vergleiche Pf. I. 8 — 14. „Gott habe die Welt in ſechs Tagen erſchaffen, nicht, weil er zu ſeinem Thun der Zeit bedurfte, ſondern der Ordnung wegen. Die fünf letzten Tagwerke umfaſſen die Schöpfung des Einzelnen, der erſte Tag aber, den Moſes abſichtlich nicht *ἡ πρώτη*, ſondern *μία* nenne, ſey ausſchließlich der intelligiblen Welt geweiht; dieſe ſey das Muſter der ſichtbaren und habe vorher beſtehen müſſen, ehe etwas Einzelnes geſchaffen werden konnte.“ cfr. Pf. I. 8, unten: *προλαβὼν γὰρ ὁ θεὸς, ἅτε θεὸς, ὅτι μίμημα καλὸν οὐκ ἄν ποτε γένοιτο καλοῦ δίχα παραδείγματος, οὐδέ τι τῶν αἰσθητῶν ἀνυπαίτιον, ὃ μὴ πρὸς ἀρχέτυπον καὶ νοητὴν ἰδέαν ἀπεικονίσθη, βουληθεὶς τὸν ὁρατὸν τουτονὶ κόσμον δημιουργῆσαι, προεξετύπου τὸν νοητὸν, ἵνα χρώμενος ἀσωμάτῳ καὶ θεοειδεστάτῳ παραδείγματι, τὸν σωματικὸν τοῦτον ἀπεργάσηται, πρεσβυτέρου νεώτερον ἀπεικόνισμα, τοσαῦτα περιέξοντα αἰσθητὰ γένη, ὅσαπερ ἐν ἐκείνῳ νοητά. Τὸν δὲ ἐκ τῶν ἰδεῶν συνεστῶτα κόσμον ἐν τόπῳ τινὶ λέγειν ἢ ὑπονοεῖν οὐ θεμιτόν· ἢ δὲ ὑφέστηκεν, εἰσόμεθα παρακολουθήσαντες*

εἰκόνι τινὶ τῶν παρ' ἡμῖν. Er beruft ſich ſofort auf das Beiſpiel eines Künſtlers: Wenn ein König eine Stadt bauen wolle, ſo beſchreibe ſein Baumeiſter zuerſt eine geiſtige Stadt in ſeinem Innern: διαγράφει πρῶτον ἐν ἑαυτῷ τὰ τῆς μελλούσης ἀποτελεῖσθαι πόλεως μέρη σχεδὸν ἅπαντα. Nach dieſem Vorbilde baue er ſodann die wirkliche Stadt: εἶθ' ὥσπερ ἐν κηρῷ τινι, τῇ ἑαυτοῦ ψυχῇ, τοὺς ἑκάστου δεξάμενος τύπους — οἷα δημιουργὸς ἀγαθὸς, ἀποβλέπων εἰς τὸ παράδειγμα, τὴν ἐκ λίθων καὶ ξύλων ἄρχεται κατασκευάζειν, ἑκάστῃ τῶν ἀσωμάτων ἰδεῶν τὰς σωματικὰς ἐξομοιῶν οὐσίας. Daſſelbe gelte auch von Gott, als dem Weltſchöpfer: τὰ παραπλήσια δὴ καὶ περὶ θεοῦ δοξαστέον, ὃς ἅρα τὴν μεγαλόπολιν κτίζειν διανοηθεὶς, ἐνενόησε πρότερον τοὺς τύπους αὐτῆς, ἐξ ὧν κόσμον νοητὸν συστησάμενος ἀπετέλει τὸν αἰσθητὸν, παραδείγματι χρώμενος ἐκείνῳ. Der Ort dieſer Ideenwelt ſey nichts abgeſondertes, vielweniger etwas körperliches, ſondern ſie ſey im Geiſte des Schaffenden, dort des Künſtlers, hier Gottes, befaßt, dort der νοῦς τεχνίτου, hier der λόγος θεοῦ. Philo fährt, pag. 10, unten u. flg., ſo fort: καθάπερ οὖν ἡ ἐν τῷ ἀρχιτεκτονικῷ προδιατυπωθεῖσα πόλις τὴν χώραν ἐκτὸς οὐκ εἶχεν, ἀλλ' ἐνεσφράγιστο τῇ τοῦ τεχνίτου ψυχῇ, τὸν αὐτὸν τρόπον οὐδ' ὁ ἐκ τῶν ἰδεῶν κόσμος ἄλλον ἂν ἔχοι τόπον, ἢ τὸν θεῖον λόγον τὸν ταῦτα διακοσμήσαντα. Ἐπεὶ τίς ἂν εἴη τῶν δυνάμεων αὐτοῦ τόπος ἕτερος, ὃς γένοιτ' ἂν ἱκανὸς, οὐ λέγω πάσας, ἀλλὰ μίαν ἄκρατον ἡντινοῦν δέξασθαί τε καὶ χωρῆσαι; Δύναμις δὲ καὶ ἡ κοσμοποιητικὴ πηγὴν ἔχουσα τυγχάνει τὸ πρὸς ἀλήθειαν ἀγαθόν. Deutlicher erklärt er ſich über den Begriff des λόγος und ſein Verhältniß zu dem Geiſte des Baumeiſters, Pſ. I. 14, oben: εἰ δέ τις ἐθελήσειε γυμνοτέροις χρήσασθαι τοῖς ὀνόμασιν, οὐδὲν ἂν ἕτερον εἴποι τὸν νοητὸν εἶναι κόσμον, ἢ θεοῦ λόγον ἤδη κοσμοποιοῦντος· οὐδὲ γὰρ ἡ νοητὴ πόλις ἑτερόν τι ἐστὶν, ἢ ὁ τοῦ ἀρχιτέκτονος λογισμὸς,

ἤδη τὴν αἰσθητὴν πόλιν τῇ νοητῇ κτίζειν διανοουμένου. Der λόγος wird hier, wie man ſieht, auf's beſtimmteſte, als ein Vermögen des Schaffenden, als der Verſtand Gottes dargeſtellt, und faſt ſcheint unſer Verfaſſer in dieſen Stellen die Meinung einer Parthei bekämpfen zu wollen, die den Logos für ein eigenes Weſen anſah. Wohl zu bemerken iſt die Wendung εἰ δέ τις ἀθελήσειε γυμνοτέροις χρήσασθαι τοῖς ὀνόμασιν. Er geſteht ſelbſt, daß dieſe Lehre ſonſt mehr bildlich dargeſtellt werde.

Als Umfang aller göttlichen Urbilder oder Ideen, die in dem göttlichen Verſtande begriffen ſind, wird der Logos, auf derſelben Seite, gegen die Mitte, ſo wie in vielen andern Stellen, ἰδέα ἰδεῶν genannt.

Jedermann ſieht nun, daß dieſe ganze Darſtellung der platoniſchen Lehre nachgebildet iſt. Philo mußte ſelbſt fühlen, daß man ihn des Eingriffs in fremdes Eigenthum beſchuldigen könnte; er fährt nämlich nach den oben angeführten Worten, ſo fort: Μωϋσέως ἐστὶ τὸ δόγμα τοῦτο οὐκ ἐμόν. Um dieſe kühne Behauptung zu rechtfertigen, beruft er ſich auf den Spruch Genes. I. 27: καὶ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον, κατ' εἰκόνα θεοῦ ἐποίησεν αὐτόν, und fährt ſo fort: τὴν γοῦν ἀνθρώπου γένεσιν ἀναγράφων, ἐν οἷς ἔπειτα ὁμολογεῖ διαῤῥήδην, ὡς ἄρα κατ' εἰκόνα θεοῦ διετυπώθη· εἰ δὲ τὸ μέρος εἰκὼν εἰκόνος, δηλονότι καὶ τὸ ὅλον εἶδος, ὁ σύμπας αἰσθητὸς οὐτοσὶ κόσμος. Man ſieht, es iſt ein Schluß, a minori ad majus. Wenn ſchon der Menſch nach einem Urbilde geſchaffen wurde, wie vielmehr die ganze Welt, die ja viel beſſer iſt. Einen zweiten Beweis für den moſaiſchen Urſprung der Ideenlehre führt er aus dem vierten Verſe des zweiten Capitels der Geneſis, alſo Pf. I. 36, Mitte, Mang. I. 30. unten, und 31. oben: Ἐπιλογιζόμενος δὲ τὴν κοσμοποιΐαν, κεφαλαιώδει τύπῳ φησὶν, „Αὕτη ἡ βίβλος γενέσεως οὐρανοῦ καὶ γῆς, ὅτε ἐγένετο, ἡμέρᾳ ἐποίη-

σεν ὁ θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν, καὶ πᾶν χλωρὸν ἀγροῦ πρὸ τοῦ γενέσθαι ἐπὶ τῆς γῆς, καὶ πάντα χόρτον ἀγροῦ πρὸ τοῦ ἀνατεῖλαι.“ Ἆρα οὐκ ἐμφανῶς τὰς ἀσωμάτους καὶ νοητὰς ἰδέας παρίστησιν, ἃς τῶν αἰσθητῶν ἀποτελεσμάτων σφραγίδας εἶναι συμβέβηκε; Πρὶν γὰρ χλοῆσαι τὴν γῆν, αὐτὸ τοῦτο ἐν τῇ φύσει τῶν πραγμάτων χλόη, φησὶν, ἦν, καὶ πρὶν ἀνατεῖλαι χόρτον ἐν ἀγρῷ, χόρτος ἦν οὐχ ὁρατός. Ὑπονοητέον δὲ ὅτι καὶ ἑκάστου τῶν ἄλλων ἃ δικάζουσιν αἰσθήσεις τὰ πρεσβύτερα εἴδη καὶ μέτρα, οἷς εἰδοποιεῖται καὶ μετρεῖται τὰ γινόμενα, προυπῆρχε. Καὶ γὰρ εἰ μὴ τὰ κατὰ μέρος, ἀθρόα πάντα διεξελήλυθε, φροντίζων εἰ καί τις ἄλλος βραχυλογίας, οὐδὲν ἧττον τὰ ῥηθέντα ὀλίγα δείγματα τῆς τῶν πάντων ἐστὶ φύσεως, ἥτις ἄνευ ἀσωμάτου παραδείγματος οὐδὲν τελεσιουργεῖ τῶν ἐν αἰσθήσει.

Gewiß iſt dieſe Benützung der widerwärtigen Stellen in der Geneſis geiſtreicher, als die Art, wie man die zwei Schöpfungsurkunden ſonſt nach der orthodoxen Erklärung in ein Ganzes zu vereinigen ſtrebte.

Wir könnten noch eine Menge Stellen für den λόγος νοητὸς, und als ἰδέα ἰδεῶν, theils aus der Schrift de mundi opificio, theils aus andern anführen, aber das Bisherige mag als klarer und ungezwungener Ausſpruch genügen.

Der eigenthümlichſte und paſſendſte Ausdruck für den λόγος nach dieſer Bezeichnung iſt ἰδέα ἰδεῶν. Indeſſen erſcheint ἰδέα, kraft des Beiſpiels vom menſchlichen Baumeiſter, hier nicht in der eigentlichen platoniſchen Bedeutung, als Begriff oder Gattung, ſondern als Phantaſiebild, und gehört alſo, nach der neueren Eintheilung der Seelenlehre, nicht dem Verſtande, ſondern der Einbildungskraft an. Allein dieſe beſondre Auffaſſung iſt mehr der einzelnen Veranlaſſung in unſerem Falle zuzuſchreiben, als der eigenthümlichen Anſicht des Verfaſſers. Denn ſonſt nimmt Philo ἰδέα immer als Gattungs- und den λόγος in dieſer Beziehung, als den allge-

meinſten Urbegriff. Deßwegen nennt er ihn im zweiten Buche legis allegoriarum, Pf. I. 228, unten, geradezu: τὸ γενικώτατον. Er ſpricht hier myſtiſch von dem Felſen, aus dem Moſes das Waſſer ſchlug, und von dem Manna, das die Kinder Israel in der Wüſte aßen. Der Felſen iſt die Weisheit Gottes, das Manna bedeutet den göttlichen Logos. Denn Manna heißt „Etwas“: καλεῖται γὰρ τὸ Μάννα, „τί,“ ὃ πάντων ἐστὶ γένος· τὸ δὲ γενικώτατόν ἐστιν ὁ θεὸς, καὶ δεύτερος ὁ θεοῦ λόγος.

Weil der λόγος, die herrliche göttliche Natur, im Reiche des Allgemeinen herrſchet, und Umfang der Ideen iſt, ſo ſtellt er ſehr oft in ſeinen Schriften die γένη, als das Beſſere, den εἴδη oder τὰ κατὰ μέρος, als dem Geringeren, entgegen; denn in den Untergebenen preiſt er den Herrſcher. Stellen der Art ſind de nominum mutatione, Pf. IV. 354, oben. Mang. I. 589. und 590, oben. Er ſpricht hier über die Aenderung des Namens der Sarah alſo: τὰ δὲ περὶ τῆς γυναικὸς αὐτοῦ Σάρας, νῦν ἐροῦμεν· καὶ γὰρ αὐτὴ μετονομάζεται εἰς Σάῤῥαν κατὰ τὴν τοῦ ἑνὸς στοιχείου πρόσθεσιν τοῦ Ῥῶ. Τὰ μὲν οὖν ὀνόματα ταῦτα, τὰ δὲ τυγχάνοντα μηνυτέον. Ἑρμηνεύεται Σάρα μὲν ἀρχή μου· Σάῤῥα δὲ, ἀρχουσα. Τὸ μὲν οὖν πρότερον ἰδικῆς σύμβολον ἀρετῆς ἐστι, τὸ δ' ὕστερον γενικῆς. Ὅσῳ δὲ γένος εἴδους διαφέρει κατὰ τὸ ἔλαττον, τοσούτῳ τὸ δεύτερον ὄνομα τοῦ πρότερου· τὸ μὲν γὰρ εἶδος καὶ βραχὺ καὶ φθαρτὸν, τὸ δὲ γένος πολύ τε αὖ καὶ ἄφθαρτον. Ebenſo in derſelben Schrift 382, unten. Dem Abraham ſey nur ein Sohn, Iſaak nämlich, verheißen worden: διὰ τί δέ; ὅτι τὸ καλὸν οὐκ ἐν πλήθει μᾶλλον ἢ δυνάμει πέφυκεν ἐξετάζεσθαι· μουσικὰ μὲν γὰρ, εἰ τύχοι, καὶ γραμματικὰ, καὶ γεωμετρικὰ, καὶ δίκαια, καὶ φρόνιμα, καὶ ἀνδρεῖα καὶ σώφρονα παμπολλά ἐστιν, αὐτὸ δὲ τοῦτο τὸ μουσικὸν καὶ γραμματικὸν, καὶ γεωμετρικὸν, ἔτι δὲ δίκαιον, καὶ σῶφρον, φρόνιμόν τε καὶ ἀνδρεῖον, ἓν αὐτὸ μόνον τὸ

ἀμωτάτω, μηδὲν ἰδίας ἀρχετύπου διαφέρον, ἀφ οὗ τὰ πολλὰ καὶ ἀμύθητα ἐκεῖνα διεπλάσθη. Ebenſo erſtes Buch legis allegor., Pf I. 164, unten: διττὸν φρονήσεως γένος, τὸ μὲν καθόλου, τὸ δὲ ἐπὶ μέρους· ἡ μὲν οὖν ἐν ἐμοὶ φρόνησις ἐπὶ μέρους οὖσα, ρὐ καλὴ, φθαρέντος γὰρ ἐμοῦ συμφθείρεται· ἡ δὲ καθόλου φρόνησις ἡ οἰκοῦσα τὴν θεοῦ σοφίαν καὶ τὸν οἶκον αὐτοῦ καλή· ἄφθαρτος γὰρ ἐν ἀφθάρτῳ οἴκῳ διαμένει.

Dieſe Bedeutung: als Umfang der Ideen, oder Urbegriff, als Allgemeinſtes des Allgemeinen, war es ohne Zweifel, was zu einer ſehr eigenthümlichen Geſtaltung des Logosbegriffs, auf die wir ſchon oben hindeuteten, die erſte Veranlaſſung gab. In manchen Stellen ſeiner Werke, namentlich aber in dem Buche quis rerum divinarum haeres sit, ſtellt Philo den Logos als τομεὺς πάντων dar. Der Grundgedanke letzterer Schrift iſt dieſer: Der Menſch müſſe alles Gute nicht ſich ſelbſt, ſondern Gott zuſchreiben. In dieſem Sinne wird nun auch das, Genes. XV. 9, erzählte Opfer erklärt. „Der Widder bedeute die Rede, die Ziege die Sinne, das Kalb die Seele; die Turteltaube bedeute die göttliche, die Haustaube endlich die menſchliche Weisheit. Der Sinn des Ganzen ſey: der Weiſe ſehe Alles dieß als eine Gabe von oben an. Wenn es nun im Texte weiter heiße: er vertheilte dieſe Thiere, ohne daß der Zertheiler genannt werde, ſo müſſe man hiebei an den Logos denken; dieſer zertheile Alles bis in ſeine innerſten Beſtandtheile; die Seele in die vernünftige und unvernünftige; die Rede in die wahre und falſche; die Sinnenwelt, in deutliche und undeutliche Erſcheinungen. Nur die Tauben werden nicht getheilt; natürlich, denn göttliche, körperloſe Weisheit ſey einfach, und könne nicht weiter in Beſtandtheile zerlegt werden. Die Worte lauten ſo, Pf. IV. 58, Mitte, bis 60, oben, Mang. I. 491: εἶτ' ἐπιλέγει, διεῖλεν αὐτὰ μέσα, τὸ τίς οὐ προσθεὶς, ἵνα τὸν ἀδίδακτον ἐννοῆς θεὸν τέμνοντα, τάς τε τῶν σωμάτων καὶ πραγμάτων

ἑξῆς ἁπάσας ἡρμόσθαι καὶ ἡνῶσθαι δοκούσας φύσεις, τῷ τομεῖ τῶν συμπάντων αὐτοῦ λόγῳ· ὃς, εἰς τὴν ὀξυτάτην ἀκονηθεὶς ἀκρὴν, διαιρῶν οὐδέποτε λήγει τὰ αἰσθητὰ πάντα, ἐπειδὰν δὲ μέχρι τῶν ἀτόμων καὶ λεγομένων ἀμερῶν διεξέλθῃ, πάλιν ἀπὸ τούτων, τὰ λόγῳ θεωρητὰ εἰς ἀμυθήτους καὶ ἀπεριγράφους μείρας ἄρχεται διαιρεῖν οὗτος ὁ τομεὺς, καὶ „τὰ πέταλα τοῦ χρυσίου τέμνει τρίχας," ὥς φησι Μωϋσῆς, ἓν μῆνος ἄπλατες, ἀσωμάτοις γράμμασιν ἐμφερές. Ἕκαστον οὖν τῶν τριῶν διεῖλε μέσον, τὴν μὲν ψυχὴν εἰς λογικὸν καὶ ἄλογον, τὸν δὲ λόγον εἰς ἀληθές τε καὶ ψεῦδος, τὴν δὲ αἴσθησιν εἰς καταληπτικὴν φαντασίαν καὶ ἀκατάληπτον· ἅπερ εὐθὺς τμήματα ἀντιπρόσωπα τίθησιν ἀλλήλοις, λογικὸν ἄλογον, ἀληθὲς ψεῦδος, κατάληπτον ἀκατάληπτον, ἀπολιπὼν τὰ ἄλογα ἀδιαίρετα. Τὰς μὲν γὰρ ἀσωμάτους καὶ θείας ἀλιτήμας εἰς μαχομένας ἐναντιότητας ἀδύνατον τέμνεσθαι. Gleich nach diesen Worten fährt er weiter so fort: „Wie Gott die Seele und die Glieder des Menschen theile, so habe er auch bei der Weltschöpfung die Materie geschieden, zuerst nämlich habe er das Leichte vom Schweren getrennt, sodann das Leichte in Luft und Feuer, das Schwere in Erde und Wasser getheilt, und ebenso die Thiere und die Pflanzen in die verschiedensten Arten zerlegt." Er schließt diesen Satz mit den Worten: οὕτως ὁ θεὸς ἀκονησάμενος τὸν τομέα τῶν συμπάντων αὐτοῦ λόγον, διαιρεῖ τήν τε ἄμορφον καὶ ἄποιον τῶν ὅλων οὐσίαν καὶ τὰ ἐξ αὐτῆς ἀποκριθέντα τέσσαρα τοῦ κόσμου στοιχεῖα, καὶ τὰ διὰ τούτων παγέντα ζῶά τε καὶ φυτά. Pf. IV. 62, untere Mitte. Hiemit muß eine andere Stelle derselben Schrift verglichen werden, Pf. IV. 94, Mitte, wo er sagt: „die auf die beschriebene Weise zerlegten Opferthiere haben sechs gleiche Theile gegeben, so daß sie mit dem Theiler Logos selbst die heilige Siebenzahl bilden. Auf eine ähnliche Weise werde der Logos in einem andern Symbole, nämlich dem heiligen

Leuchter, verſinnlicht. In der Mitte von ſechs Armen, ſtehe der Hauptträger aus dem reinſten Golde gefertigt. Und da das Gold die Eigenſchaft habe, ſich unendlich theilen zu laſſen, und keinen Roſt annehme, ſo ſey ein Geräth aus dieſem Metalle mit Recht zum Sinnbilde einer höheren Natur gewählt worden, die Alles durchdringe, überall hin ausgegoſſen ſey, ſich ſelbſt genüge, und Alles zuſammenhalte. *Χρυσὸν δὲ οἱ ἐγκωμιάζοντες, πολλὰ μὲν καὶ ἄλλα λέγουσι τῶν εἰς ἔπαινον, δύο δὲ τὰ ἀνωτάτω· ἓν μὲν, ὅτι ἰὸν οὐ παραδέχεται· ἕτερον δὲ, ὅτι εἰς ὑμένας λεπτοτάτους ἀῤῥαγὴς διαμένων ἐλαύνεται τε καὶ χεῖται. Σύμβολον οὖν εἰκότως γέγονε μείζονος φύσεως, ἡ ταθεῖσα καὶ κεχυμένη καὶ φθάσασα πάντη, πλήρης ὅλη δι' ὅλων ἐστὶν, εὐαρμόστως καὶ τὰ ἄλλα συνυφήνασα.* Der Logos theilt alſo deßwegen Alles, weil er Alles durchdringt, und überall hin ausgegoſſen iſt.

Um vollſtändiges Licht über dieſe Idee zu gewinnen, vergleiche man eine Stelle aus der Schrift de nominum mutatione, Pf. IV. 384, Mitte, wo ebenfalls eine myſtiſche Scheidung vorkommt. Es iſt hier von dem Segen die Rede, den Jehova, nach Geneſis XVII. 16, über Sarah ausſpricht, welche unſerem Verfaſſer ein Sinnbild der Tugend in der Gattung der *ἀρετὴ γενική* iſt. Die Worte lauten ſo: *εὐλογήσω δὲ φησιν αὐτὴν, καὶ ἔσται εἰς ἔθνη· δηλονότι ἡ γενικὴ ἀρετὴ ὡς ἂν εἰς ἔθνη τὰ πρὸς ἕσχατα τὰ εὖδη τέμνεται, καὶ τὰ ὑπὸ τοῖς εἴδεσιν.* Die Fälle ſind ſich ſehr ähnlich; der Ausdruck *τέμνεται* iſt derſelbe, nur wird er hier von einer einzelnen Idee, der *ἀρετὴ γενικὴ*, dort von dem Logos gebraucht, der ſelbſt die allgemeinſte Idee iſt, und *τὸ γενικώτατον* heißt. Der einzige Unterſchied zwiſchen beiden Stellen iſt der, daß dort das Allgemeine zerlegt, hier zerlegt wird. Nichtsdeſtoweniger möchte ich beide Fälle gleichſetzen, und den Begriff eines *λόγος τομεὺς* von nichts anderem, als daher leiten, daß Philo, oder vielmehr ſeine Vorgänger in der

Philoſophie, ſich den Logos als die Idee der Ideen, als das Allgemeinſte dachten. Logiſch genommen iſt es freilich der allgemeine Begriff, der in Arten und Unterabtheilungen zerfällt, und ſo iſt die letztere Darſtellung aus dem Buche de nominum mutatione richtiger. Aber man denke daſſelbe phyſiſch, man betrachte den Logos zugleich als weltbildende Idee, wie Philo ihn ſich dachte, ſo durchdringt er als das Allgemeinſte Alles, ſcheidet aber auch Alles, weil alle Verſchiedenheiten der Dinge, alle Gattungen und Arten bloß durch den Logos gemeſſen werden können, oder, weil ſie bloß durch das entſtanden ſind, was zur Uridee hinzukam. Dieſer Mittelbegriff des Maaßes iſt nicht von uns erfunden, und zur nothdürftigen Erklärung eingeſchoben, ſondern kann mit Philo's eigenen Worten belegt werden. In der ſchon öfters angeführten Stelle de mundi opificio, Pf. I. 86, ſagt er, die Ideen ſeyen früher als die wirklichen Dinge, und nennt ſie τὰ πρεσβύτερα εἴδη καὶ μέτρα, αἷς εἰδοποιεῖται καὶ μετροῦνται τὰ γενόμενα.

Und in dem erſten Buche quaestionum et solutionum in Genesin, das im Originale nicht mehr vorhanden iſt, aber von dem Armenier Aucher in Venedig aus dem armeniſchen in's lateiniſche überſetzt wurde, (cfr. Leipziger Ausgabe bei Schwickert 1829, Band VI. pag 251), wird der Logos genannt: verbum Dei, primum principium, archetypa idea, prima mensura universorum.

Nach dieſen Beweiſen ſagen wir wohl nicht mehr zuviel, wenn wir beſtimmt behaupten, daß der λόγος τομεύς aus Verſchmelzung der beiden Begriffe des Logos als Uridee, und als weltbildende Kraft entſtanden ſey.

Uebrigens muß zu Philo's Zeit dieſe Idee, ſo ſonderbar ſie auch iſt, ſehr verbreitet geweſen ſeyn. Man kann dieß theils daraus ſchließen, daß ſie auch in andern Schriften unſeres Verfaſſers häufig wiederkehrt, theils aus der früher

ſchon berührten Stelle Hebr. IV. 12: ζῶν γὰρ ὁ λόγος τοῦ θεοῦ, καὶ ἐνεργὴς καὶ τομώτερος ὑπὲρ πᾶσαν μάχαιραν δίστομον u. ſ. w. Wenn dieſe Stelle einen guten Sinn haben ſoll, ſo muß dem Ausdrucke Logos dieſelbe Bedeutung gegeben werden, die er Joh. I. 1, und bei Philo hat, ſo wie dieß von allen guten Erklärern zugeſtanden wird. Iſt nun dem wirklich ſo, ſo gebe man wohl acht, mit welchem Nachdrucke dem Logos in dieſem Spruche lauter Prädikate gegeben werden, die auf Zertheilen, Schneiden, Durchdringen, hinweiſen, und daß ihm ſogar das Beiwort τομεὺς, nur im Comparativ, zukommt. Niemand wird es nun, hoffe ich, einfallen zu glauben, daß der Verfaſſer des Hebräerbriefs, der in allewege ein Alexandriner war, dieſe Idee gerade aus Philo geſchöpft habe; dann aber muß man auch zugeſtehen, daß beide Schriftſteller ſie aus einer gemeinſchaftlichen Quelle, nämlich aus der damals weit verbreiteten alexandriniſch-jüdiſchen Theoſophie entlehnt haben. Soviel über den λόγος τομεύς.

Sofern er als ἰδέα ἰδεῶν betrachtet wird, ſchreibt ihm Philo einen κόσμος νοητὸς zu, der gleichſam in ihm wohne. So ſagt er in der Schrift de mundi opificio über das Ende des erſten Tagwerks, Pf. I. 20: ὁ μὲν οὖν ἀσώματος κόσμος ἤδη πέρας εἶχεν ἱδρυθεὶς ἐν τῷ θείῳ λόγῳ. Die Idealwelt umfaßt ſoviele Ideen, als es in der wirklichen Welt Species einzelner Dinge gibt, oder jeder Species kommt ihre eigene Idee in der Ideenwelt zu. cfr. de mundi opificio, Pf. I. 86, welche Stelle ſchon oben angeführt wurde: ἀρ' οὐκ ἐμφανῶς τὰς ἀσωμάτους καὶ νοητὰς ἰδέας παρίστησι — οὐδὲν τελεσιουργεῖ τῶν ἐν αἰσθήσει. Die Idealwelt iſt aber ferner ganz überſinnlicher Natur, wie Gott ſelbſt, d. h. die Ideen ſind ohne Qualität, (cfr. zweites Buch legis alleg., Pf. I. 226, gegen oben). „Moſes habe eine eherne Schlange gemacht, ungeachtet ihm Gott nichts über die Materie derſelben befohlen. Beides habe einen guten Grund. Was die

letztere Frage betreffe, warum Gott nichts über das Metall geboten, so sey zu bemerken, daß die Schlange die göttlichen Gnadengaben bedeute, die, als Ideen, ἄποιοι und ἄϋλοι seyen.“ Die Worte lauten so: σκεπτέον οὖν, διὰ τί Μωϋσῆς χαλκοῦν ὄφιν κατασκευάζεται, οὐ προσταχθὲν αὐτῷ περὶ ποιότητος· μήποτ' οὖν διὰ τάδε; πρῶτον μὲν ἄϋλοί εἰσιν αἱ θεοῦ χάριτες, ἰδέαι αὗται καὶ ἄποιοι. Die Ideen sind ferner, als solche, höchst vollkommen, unendlich und lassen ihre Abbilder weit hinter sich zurück. So sagt er de mundi opificio, Pf. I. 16, unten und 18. oben: Das Licht, das am ersten Tage aufgeführt werde, sey intelligibler Natur gewesen, und um so viel schöner, denn das sichtbare, als die Sonne die Finsterniß, der Tag die Nacht, der Geist die Sinne übertreffe. Τοσούτῳ τὸ νοητὸν, τοῦ ὁρατοῦ λαμπρότερόν τε καὶ αὐγοειδέστερον, ὅσῳπερ ἥλιος, οἶμαι, σκότους, καὶ ἡμέρα νυκτὸς, καὶ τῶν αἰσθητικῶν κριτηρίων ὁ νοῦς. Und so an vielen andern Orten. Wenn jedoch die Ideen intensiv eine unendliche Fülle und Kraft haben, so sind sie doch extensiv nichts weniger als unendlich, sondern begränzt. Dieß liegt deutlich in einer Stelle der Schrift de praemiis ac poenis. Mang. II. 414, oben, wo er die Art, in der Jakob zur Erkenntniß des wahren Gottes kam, so schildert: πάντων τῶν κατὰ τὸν ἀνθρώπινον βίον ἐφαψάμενος καὶ πᾶσιν ἐνομιλήσας οὐ παρέργως, καὶ μηδένα πόνον ἢ κίνδυνον παρελθὼν, εἴπως δυνηθείη τὴν ἀξιέραστον ἀλήθειαν ἰχνηλατῆσαι, παρὰ τῷ θνητῷ βίῳ καὶ γένει πολὺν ζόφον ἀνεύρισκε κατὰ γῆν καὶ ὕδωρ καὶ ἀέρα καὶ αἰθέρα. Καὶ γὰρ ὁ αἰθὴρ καὶ ὁ σύμπας οὐρανὸς νυκτὸς αὐτῷ παρεῖχε φαντασίαν, ἐπειδὴ πᾶσα ἡ αἰσθητὴ φύσις ἀόριστος. Τὸ δ' ἀόριστον, ἀδελφὸν σκότους καὶ συγγενές. Καταμύσας γοῦν τὸ τῆς ψυχῆς ὄμμα τὸν ἔμπροσθεν αἰῶνα τοῖς συνεχέσιν ἄθλοις μόγις ἤρξατο διοίγνυσθαι, καὶ τὴν ἐπισκοτήσασαν διακρίνειν καὶ ἀποβάλλειν ἀχλύν. Καθαρωτέρα γὰρ αἰθέρος ἀσώματος ἐξαίφνης ἐπιλάμψασα

αὐγὴ, τὸν νοητὸν κόσμον ἀνέφηνεν ἡνιοχούμενον. Ὁ δ' ἡνίοχος ἀκράτῳ φέγγει περιλαμπόμενος ἐν κύκλῳ, δυςόρατος καὶ δυστύπαστος ἦν, ταῖς μαρμαρυγαῖς τῆς ὄψεως ἀμυδρουμένης. Ἡ δὲ καίτοι πολλοῦ ῥέοντος εἰς αὐτὴν πυρὸς, ἀντεῖχεν ἔρωτι ἐκτόπῳ τοῦ θεάσασθαι. Der Grund, warum das Intelligible beſtimmt ſeyn muß, iſt leicht einzuſehen; die Ideen ſind hier ganz als Produkt des Verſtandes genommen, alſo in ihrer eigentlichſten Bedeutung. Auf dieſem Felde iſt allerdings nur das Beſtimmte klar und vollkommen.

Dieß iſt nun die eine Betrachtungsweiſe des Logos und der Ideen. Er iſt nach dieſer, ſammt letzteren, weſenlos, immateriell, ohne Ort, und rein geiſtiger Art. Aber ebenderſelbe wirkt auch nach außen, und die Ideen ſind zugleich lebendige Kräfte, und zwar ſind ſie nach dieſer Beziehung wichtiger für das Syſtem unſeres Verfaſſers, als nach der erſteren. Es muß alſo ein Punkt geſetzt werden, wo ſie aus ihrer überſinnlichen Natur heraustreten, ſich der Materie annähern und örtlich wirken. Nach der erſteren Beziehung iſt der Logos ſammt den Ideen rein unbegreiflich, dem Verſtande des Menſchen unerreichbar. Wir verweiſen auf die oben gegebene Stelle aus dem erſten Buche de Monarchia, Mang. II. 218, unten und 219. Hier iſt zwar bloß von den Ideen die Rede, aber da der Logos ſelbſt die allgemeinſte Idee iſt, ſo gilt die Stelle vorzugsweiſe von dieſem. Dennoch iſt derſelbe in einer andern Beziehung begreiflich. Man vergleiche das erſte Buch de somniis, Pf. V. 30, unten und 52. oben. Mang. I. 630, Mitte. Er ſpricht hier über die verſchiedenen myſtiſchen Bezeichnungen des Wortes τόπος, das ihm bald Gott, bald den göttlichen Logos bedeutet, und ruft die Stelle, Genesis XXII. 4, auf folgende Weiſe zu Hülfe: „ἦλθεν εἰς τὸν τόπον ὃν εἶπεν αὐτῷ ὁ θεὸς· καὶ ἀναβλέψας τοῖς ὀφθαλμοῖς αὐτοῦ, εἶδε τὸν τόπον μακρόθεν.“ Ὁ ἐλθὼν εἰς τὸν τόπον, εἰπέ μοι, μακρόθεν αὐτὸν

εἶδεν; Ἀλλὰ μήποτε δυοῖν πραγμάτων ἐστὶν ὁμωνυμία διαφερόντων, ὧν τὸ μὲν ἕτερον θεῖός ἐστι λόγος, τὸ δὲ ἕτερον, ὁ πρὸ τοῦ λόγου θεός. Ὁ δὲ ξεναγηθεὶς ὑπὸ τῆς σοφίας εἰς τὸν πρότερον ἀφικνεῖται τόπον, εὑρόμενος τῆς ἀρεσκείας κεφαλὴν καὶ τέλος τὸν θεῖον λόγον, ἐν ᾧ γενόμενος οὐ φθάνει πρὸς τὸν κατὰ τὸ εἶναι θεὸν ἐλθεῖν, ἀλλ' αὐτὸν ὁρᾷ μακρόθεν· μᾶλλον δὲ οὐδὲ πόῤῥωθεν αὐτὸν ἐκεῖνον θεωρεῖν ἱκανός ἐστιν, ἀλλὰ τὸ μακρὰν τὸν θεὸν εἶναι πάσης γενέσεως, αὐτὸ μόνον, ὁρᾷ, καὶ τὸ πορρωτάτω τὴν κατάληψιν αὐτοῦ πάσης ἀνθρωπίνης διανοίας διῳκῖσθαι. Ebenſo lautet eine andere Stelle legis allegoriarum III, Pf. I. 364, Mitte. Aus Veranlaſſung des Spruches Geneſis XXII. 16, wo Gott ſagt, κατ' ἐμαυτοῦ ὤμοσα, äußert er ſich hier ſo: Bei Gott könne Niemand ſchwören, als nur Gott ſelbſt, weil Niemand ſonſt ihn kenne; daher gelte der mit Recht für gottlos, der den Namen des Höchſten zum Schwören mißbrauche: διὸ καὶ ἀσεβεῖς ἂν νομισθεῖεν οἱ φάσκοντες ὀμνύναι κατὰ θεοῦ. Εἰκότως γὰρ οὐδεὶς ὄμνυσι κατ' αὐτοῦ, ὅτι γε οὐ περὶ τῆς φύσεως αὐτοῦ διαγνῶναι δύναται, ἀλλ' ἀγαπητόν, ἐὰν τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ δυνηθῶμεν, ὅπερ ἦν, τοῦ ἑρμηνέως λόγου. Οὗτος γὰρ ἡμῶν τῶν ἀτελῶν ἂν εἴη θεὸς, τῶν δὲ σοφῶν καὶ τελείων, ὁ πρῶτος. Καὶ Μωϋσῆς μέντοι τὴν ὑπερβολὴν θαυμάσας τοῦ ἀγεννήτου, φησὶν, „Καὶ τῷ ὀνόματι αὐτοῦ ὀμῇ," οὐχὶ αὐτῷ. Ἱκανὸν γὰρ τῷ γεννητῷ πιστοῦσθαι, καὶ μαρτυρεῖσθαι λόγῳ θείῳ. Offenbar wird hier der göttliche Logos als etwas dargeſtellt, das dem Menſchen erreichbar und begreiflich ſey; er heißt übrigens ὄνομα θεοῦ, weil er als Offenbarer des alten Bundes betrachtet wird; hierüber werden wir ſpäter weiter ſprechen.

Die zwei letzteren Stellen ſind nun, wie Jedermann ſieht, der erſteren geradezu entgegen. Dieſer Widerſpruch läßt ſich, obwohl nur theilweiſe, allein dadurch erklären, daß der Logos, ſammt den Ideen, zugleich auch äußerlich-wirkende

Kraft iſt; und ſo bilden denn dieſe Ausſprüche über die Erkennbarkeit des Logos, auf die natürlichſte Weiſe, den Uebergang zur zweiten Hauptbedeutung, zum Begriffe des weltbildenden göttlichen Wortes.

Der Logos verhält ſich in dieſer Beziehung zu Gott, wie die menſchliche Rede zum νοῦς. Eine merkwürdige Beweisſtelle hiefür findet ſich im Anfange der Schrift de migratione Abrahami, Pf. III. 410. und 412, wo er den Spruch, Genes. XII. 1: καὶ εἶπε κύριος τῷ Ἀβραὰμ, ἔξελθε ἐκ τῆς γῆς σου, καὶ ἐκ τῆς συγγενείας σου καὶ ἐκ τοῦ οἴκου τοῦ πατρός σου, dahin erklärt: der durch Lehre zur Vollkommenheit anſtrebende Geiſt, Abraham (ὁ ἐκ διδασκαλίας τρόπος) ſolle das Irdiſche, die Sinnenwelt, ja ſelbſt den Verkehr der Rede aufgeben, und in ſich ſelbſt und für Gott allein leben. Γῆ nämlich, bedeute den Leib, συγγένεια die Sinne; endlich πατρὸς οἶκος ſey ein Sinnbild der ausgeſprochenen Rede, τοῦ κατὰ προφορὰν λόγου. Um dieſe Erklärung zu rechtfertigen, fährt er in folgenden Worten fort: „Warum dieß? Weil der Leib aus der Erde genommen iſt, und wieder zur Erde kehret. Die Sinne aber ſind verwandt und verſchwiſtert mit dem Geiſte, nur daß dieſer der vernünftige, jene der vernunftloſe Beſtandtheil einer und derſelben Seele ſind. Das Haus des Vaters aber iſt die Rede; denn unſer Vater iſt der Geiſt, der in jeden Theil unſeres Weſens ſeine Kräfte ausſendet, ſie befruchtet und die Oberaufſicht über Alles führt. Das Haus, in dem der Geiſt vorzugsweiſe wohnt, iſt die Rede; denn wie der Heerd die Heimath des Mannes iſt, ſo die Rede die Wohnung des Geiſtes. Wenn er Gedanken gebiert, ſo fördert er ſie wohlgeordnet und geſchmückt durch die Rede zu Tage. Wundere dich aber nicht, wenn Moſes die Rede das Haus des Geiſtes nennt, denn auch der Weltgeiſt, Gott, hat nach ſeiner Lehre den Logos zur Wohnung. Dieß hat der Ascete,

Jakob wohl verſtanden, da er ausruft: „nicht dieß iſt es, ſondern das Haus Gottes“ (cfr. Genes. XXVIII. 17.), womit er ohne Zweifel ſagen will: das Haus Gottes iſt nicht dieß, d. h. nichts von dem, was man mit den Fingern zeigen kann, noch überhaupt Gegenſtand der Sinne, ſondern unſichtbar, geſtaltlos, nur dem Geiſte erreichbar. Was ſollte dieß anders ſeyn, als der Logos, der Erſtgeborne des Unerſchaffenen, vermittelſt deſſen er die Welt regiert, wie der Steuermann das Schiff mit dem Steuerruder, und den er bei der Weltſchöpfung als Organ gebrauchte: *μὴ θαυμάσῃς δὲ εἰ νοῦ τὸν λόγον ἐν ἀνθρώπῳ κέκληκεν οἶκον, καὶ γὰρ τὸν τῶν ὅλων νοῦν τὸν θεὸν, οἶκον ἔχειν φησὶν τὸν ἑαυτοῦ λόγον.* Und weiter unten: *τίς ἂν οὖν εἴη, πλὴν ὁ λόγος ὁ πρεσβύτερος τῶν γένεσιν εἰληφότων, οὗ καθάπερ οἴακος ἐνειλημμένος ὁ τῶν ὅλων κυβερνήτης πηδαλιουχεῖ τὰ σύμπαντα· καὶ ὅτε ἐκοσμοπλάστει, χρησάμενος ὀργάνῳ τούτῳ πρὸς τὴν ἀνυπαίτιον τῶν ἀποτελουμένων σύστασιν.* Dieſe Allegorie iſt zwar ziemlich gezwungen, aber es geht doch klar aus der Stelle hervor, daß hier Logos, in der Bedeutung „nach außen wirkende Gotteskraft“ in daſſelbe Verhältniß zu Gott geſetzt wird, wie die menſchliche Rede zum Geiſte. Faſt noch ſtärker iſt eine Stelle aus dem Buche de profugis, Pf. IV. 268, Mitte. Er ſagt hier: „Zwiſchen Gott und dem göttlichen Logos iſt kein Zwiſchenraum, beide ſind ſich unendlich nahe;“ ihr gegenſeitiges Verhältniß drückt er mit folgendem Bilde aus: „Wagenlenker der göttlichen Kräfte ſey der Logos, Herr des Wagens aber der Sprechende, der dem Wagenlenker ſeine Bahn vorſchreibe: *ὥστε ἡνίοχον μὲν εἶναι τῶν δυνάμεων τὸν λόγον, ἔποχον δὲ τὸν λαλοῦντα, ἐπικελευόμενον τῷ ἡνιόχῳ τὰ πρὸς ὀρθὴν τοῦ παντὸς ἡνιόχησιν.* Hier wird Gott, im Verhältniſſe zum λόγος, ὁ λαλῶν genannt, der letztere iſt alſo ὁ λεγόμενος, und zwar abermals in der Bedeutung der ſich auf die Welt äußernden Gotteskraft. Es

iſt daher auch nicht ſelten, daß Philo für das Wort λόγος ſelbſt da, wo es ſeine eigenthümlichſte Bedeutung hat, geradezu ῥῆμα θεοῦ ſetzt. Statt mehrerer Stellen nur eine. De sacrificiis Abelis et Caini, Pf. II. 76, Mitte, ſagt er: der Tod einiger Menſchen werde auf ganz beſondere Weiſe in der Geneſis erzählt; ſo heiße es von Moſes nicht, er ſey ſchwach geworden, und zu ſeinem Volke verſammelt worden, wie die andern, ſondern: ἀλλὰ διὰ ῥήματος τοῦ αἰτίου μετανίσταται, δι' οὗ καὶ ὁ σύμπας κόσμος ἐδημιουργεῖτο. Der Ausdruck ῥῆμα iſt hier ganz gleichbedeutend mit λόγος.

Durch den Logos nun, als ſich offenbarende Gotteskraft, hat das Urweſen die Welt erſchaffen. Unzählig ſind die Stellen, in denen Philo dieß wiederholt; eine haben wir kaum vorher beigebracht. Wir wollen daher nur noch zwei geben, und zwar die erſte aus einer der allegoriſchen Schriften, de Cherubim, Pf. II. 66, unten: εὑρήσεις τοῦ κόσμου αἴτιον μὲν τὸν θεὸν ὑφ' οὗ γέγονεν, ὕλην δὲ τὰ τέσσαρα στοιχεῖα, ἐξ ὧν συνεκράθη· ὄργανον δὲ λόγον θεοῦ, δι' οὗ κατεσκευάσθη. Die zweite aus einem hiſtoriſchen Tractate, de monarchia II, Mang. II. 225, Mitte: λόγος δέ ἐστιν εἰκὼν θεοῦ δι' οὗ σύμπας ὁ κόσμος ἐδημιουργεῖτο.

Die Art, in der die Weltſchöpfung durch den Logos vor ſich ging, wird verſchiedentlich dargeſtellt. Bald betrachtet er ihn als ſchöpferiſche Ideenkraft, welche die Species hervorbringe. So de linguarum confusione, Pf. III. 342, gegen nnten, wo er vom Logos ſagt: μιμούμενος τὰς τοῦ πατρὸς ὁδούς, πρὸς παραδείγματα ἀρχέτυπα ἐκείνου βλέπων, ἐμόρφου εἴδη *). Auffallend iſt es, daß er hier die παραδείγματα von dem λόγος trennt, da er doch ſonſt der Inbegriff aller Urbilder oder die ἰδέα ἰδεῶν iſt. Es kommt dieß daher, weil

*) Hiemit vergleiche man Joh. V. 19.

er in dieſer Stelle, auf die wir ſpäter zurückkommen werden, den Logos als Perſon behandelt.

In andern Stellen läßt er die Ideen und den λόγος ſich in die Materie einbilden, die nach ſeiner Lehre präexiſtirte, und dieſer ihre Form geben. So in der mehrfach angeführten Stelle de Monarchia, Mang. II. 219. Die Art, wie dieß geſchieht, wird mit dem Abdrücken eines Siegelrings verglichen. So im zweiten Buche von den Träumen, Pf. V. 132. Das Geſchenk des Ringes, den Juda, nach Genesis XXXVIII. 18, der Thamar gab, wird dahin gedeutet: Der reine Geiſt (Juda) habe der Seele (Thamar) damit bildlich darſtellen wollen, daß Gott die Welt durch den Logos, wie durch ein Siegelring geformt habe; ὅτι ἀσχημάτιστον οὖσαν ἀνεσχημάτισε, καὶ ἀτύπωτον ἔτυπωσε, καὶ ἄποιον ἐμόρφωσε, καὶ τελειώσας τὸν ὅλον ἐσφράγισε κόσμον, εἰκόνι καὶ ἰδέᾳ τῷ ἑαυτοῦ λόγῳ.

Deßwegen heißt auch der Logos geradezu σφραγὶς. So de profugis, Pf. IV. 228, unten: γεγένηται ὁ κόσμος, καὶ πάντως ὑπ' αἰτίου τινὸς γέγονεν· ὁ δὲ τοῦ ποιοῦντος λόγος αὐτός ἐστιν ἡ σφραγὶς, ᾗ τῶν ὄντων ἕκαστον μεμόρφωται· παρ' ὃν καὶ τέλειον τοῖς γινομένοις ἐξ ἀρχῆς παρακολουθεῖ τὸ εἶδος, ἅτε ἐκμαγεῖον καὶ εἰκὼν τελείου λόγου. Τὸ γὰρ γενόμενον ζῷον, ἀτελὲς μέν ἐστι τῷ ποσῷ, μάρτυρες δὲ αἱ καθ' ἡλικίαν ἑκάστην παραυξήσεις· τέλειον δὲ τῷ ποιῷ, μένει γὰρ ἡ αὐτὴ ποιότης, ἅτε ὑπὸ μένοντος ἐκμαχθεῖσα καὶ μηδαμῆ τρεπομένου θείου λόγου.

Er heißt ſogar aus demſelben Grunde πίστις und σφραγὶς zugleich. So de nominum mutatione, Pf. IV. p. 378, wo er bei Gelegenheit deſſelben Ringes, den Thamar von Juda bekommen, über die Worte, Genesis XXXVIII. 25: τίνος ὁ δακτύλιος οὗτος, als Ausdruck einer reinen Seele ſo allegoriſirt: τίνος ὁ δακτύλιος; ἡ πίστις, ἡ τῶν ὅλων

σφραγὶς, ἡ ἀρχέτυπος ἰδέα, ἥ τὰ πάντ' ἀνείδεια ὄντα καὶ ἄποια, σημειωθέντα ἐτυπώθη.

Die zweite Aeußerung des Logos auf die Welt, iſt die Erhaltung, oder mit andern Worten, der Logos iſt die der Welt einwohnende göttliche Kraft. Als ſolche erfüllt er die ganze Welt, und iſt die Stütze, das Fundament derſelben. So de somniis, Pf. V. 108, oben; hier läßt er, als myſtiſche Erklärung der Stelle Genes. XXXI. 13: ἐγώ εἰμι ὁ θεὸς, ὁ ὀφθείς σοι ἐν τόπῳ θεοῦ, οὗ ἤλειψάς μοι στήλην, καὶ ηὔξω μοι ἐκεῖ εὐχὴν, Gott ſo ſprechen: ἐγώ εἰμι κύριος, ὁ θεὸς, οὗ τὴν εἰκόνα ὡς ἐμὲ πρότερον ἐθεάσω, καὶ στήλην, ἐπίγραμμα ἐγκολάψας ἱερώτατον ἀνέθηκας. Τὸ δ' ἐπίγραμμα ἐμήνυεν, ὅτι μόνος ἔστηκα ἐγὼ, καὶ τὴν πάντων φύσιν ἱδρυσάμην, τὴν ἀταξίαν καὶ ἀκοσμίαν εἰς τάξιν καὶ κόσμον ἀγαγὼν, καὶ τὸ πᾶν ὑπερεῖσας, ἵνα στηριχθῇ βεβαίως, τῷ κραταιῷ καὶ ὑπάρχῳ μου λόγῳ. Der Logos wird alſo hier als Fundament der Welt dargeſtellt. Im dritten Buche de vita Mosis, Mang. II. 155, ſagt er aus Gelegenheit der Erklärung des hohenprieſterlichen Schmuckes: der Oberprieſter nehme den Bruſtſchild, τὸ λόγιον, als Sinnbild des Alles bindenden und ordnenden Logos mit in das Heiligthum τοῦ συνέχοντος καὶ διοικοῦντος λόγου τὸ σύμπαν, τὸ λόγιον. Auf eine andere Weiſe wird dieſelbe Idee ſo ausgedrückt, der Logos ſey das allgemeine Weltband, die Kette aller Weſen. So de profugis, Pf. IV. 272, Mitte: ὁ τοῦ ὄντος λόγος δεσμὸς ὢν τῶν ἁπάντων, καὶ συνέχει τὰ μέρη πάντα καὶ σφίγγει καὶ κωλύει αὐτὰ διαλύεσθαι καὶ διαρτᾶσθαι. Philo vergleicht in dieſer Stelle den Logos mit dem Hohenprieſter. Wenige Linien weiter oben, ſagt er von ihm, auf das heilige Kleid des letzteren anſpielend, damit die Aehnlichkeit zwiſchen beiden vollſtändig ſey: ἐνδύεται ὁ μὲν πρεσβύτατος τοῦ ὄντος λόγος, ὡς ἐσθῆτα, τὸν κόσμον· γῆν γὰρ καὶ ὕδωρ καὶ ἀέρα καὶ πῦρ καὶ τὰ ἐκ τούτων ἐναμπίσχεται. Aber wenn ihn hier

ein besonderer Anlaß zu solcher Aeußerung führte, so wiederholt er sie ganz freiwillig in andern Schriften. So sagt er in dem Buche quis rerum divinarum haeres sit, Pf. IV. 82, unten: Alles Endliche sey seiner Natur nach unstät und vergänglich; und wenn je etwas in der Welt Festigkeit habe, so sey dieß eine Wirkung des göttlichen Logos, der das Band und der Leim aller Dinge sey, sich selbst genüge und keines andern bedürfe: καῦνα τά τε ἄλλα ἐξ ἑαυτῶν, εἰ δέ που καὶ πυκνωθὲν εἴη, λόγῳ σφίγγεται θείῳ. Κόλλα γάρ ἐστι καὶ δεσμὸς οὗτος, τὰ πάντα τῆς οὐσίας ἐκπεπληρωκώς· ὁ δὲ εἶρας καὶ συνυφήνας ἕκαστα, πλήρης αὐτὸς ἑαυτοῦ κυρίως ἐστιν, οὐ δεηθεὶς ἑτέρου τὸ παράπαν.

Aus der Behauptung, daß der Logos das Band der Welt sey, ist die andere, zufolge deren er auch das Gesetz der Welten ist, nur eine Folgerung. Denn beide Begriffe sind unzertrennlich. Er wird auch wirklich von Philo θεσμὸς τῶν ὅλων und νόμος genannt. So de plantatione, Pf. III. 90, Mitte. Mang. I. 331, zu oberst. Er handelt hier von der Frage, von was wohl die Welt getragen werde, ob ein leerer Raum außerhalb sey oder nicht; auf einen leeren Raum könne sie sich nicht wohl stützen, weil sie der schwerste aller Körper sey, folglich müsse man sagen, sie stütze sich auf das ewige Gesetz der Gottheit: νόμος δὲ ὁ ἀΐδιος θεοῦ τοῦ αἰωνίου τὸ ὀχυρώτατον καὶ βεβαιότατον ἔρεισμα τῶν ὅλων ἐστίν. Οὗτος ἀπὸ τῶν μέσων ἐπὶ τὰ πέρατα, καὶ ἀπὸ τῶν ἄκρων ἐπὶ τὰ μέσα ταθεὶς, δολιχεύει τὸν τῆς φύσεως δρόμον ἀῤῥηκτον, συνάγων τὰ μέρη πάντα καὶ σφίγγων· δεσμὸν γὰρ αὐτὸν ἄῤῥηκτον τοῦ παντὸς ὁ γεννήσας ἐποίει πατήρ. Μὴ κόπως οὖν οὐδὲ γῆ πᾶσα διαλυθήσεται πρὸς παντὸς ὕδατος, ὅπερ αὐτῆς οἱ κόλποι κεχωρήκασιν, οὐδ' ὑπὸ ἀέρος σβεσθήσεται πῦρ, οὐδ' ἐμπαλιν ὑπὸ πυρὸς ἀὴρ ἀναφλεχθήσεται, τοῦ θείου νόμου μεθόριον τάττοντος αὐτόν, καθάπερ φασὶ νήσοις στοιχείων ἀφώνων, ἵνα τὸ ὅλον ὥσπερ ἐπὶ τῆς ἁρ-

γραμμάτου μούσης συνηχήσῃ, τὰς τῶν ἐναντίων ἀπειλὰς πειθοῖ τῇ συνόδῳ μεσιτεύοντός τε καὶ διαιτῶντος. Οὕτω μὲν δὴ τὸ παμφορώτατον φυτὸν ἐῤῥιζοῦτο, καὶ ῥιζωθὲν ἐκρατεῖτο. Euſebius, der dieſe Stelle anführt, lieſt ſtatt νόμος, λόγος. Mangey ſchlägt daher letztere Lesart vor; allein es iſt am Tage, daß in dieſem Zuſammenhange auch recht gut νόμος ſtatt λόγος ſtehen kann, zumal, da die Identität beider Worte außer Zweifel iſt. Ganz ähnlich iſt die Stelle de mundi opificio, Pf. I. 98, oben: ἐπεὶ πᾶσα πόλις ἔννομος ἔχει πολιτείαν, ἀναγκαίως ξυνέβαινε τῷ κοσμοπολίτῃ χρῆσθαι ᾗ καὶ σύμπας ὁ κόσμος (dieſer Weltbürger iſt Adam), αὕτη δέ ἐστιν ὁ τῆς φύσεως ὀρθὸς λόγος, ὃς κυριωτέρᾳ κλήσει προσονομάζεται θεσμὸς, νόμος θεῖος ὤν, καθ' ὃν τὰ προσήκοντα καὶ ἐπιβάλλοντα ἑκάστοις ἀπενεμήθη. Er heißt hier ὁ ὀρθὸς τῆς φύσεως λόγος, weil er ganz als Naturkraft gedacht wird, und das Wort φύσις bei unſerem Verfaſſer eine ſehr erhabene Bedeutung hat, ja oft geradezu für Gott geſetzt wird, wie wir oben gezeigt haben.

Ebenſo erſcheint der Logos in dem zweiten Buche de vita Mosis, Mang. II. 142, Mitte. „Wenn Jemand die Bedeutung der einzelnen moſaiſchen Geſetze erforſche, ſo werde er finden, daß ſie die Harmonie der Welt nachbilden, und den ewigen λόγος der Natur darſtellen.“ Τῶν γοῦν ἐν μέρει διατεταγμένων τὰς δυνάμεις εἴ τις ἀκριβῶς ἐξετάζειν ἐθελήσειεν, εὑρήσει τῆς τοῦ παντὸς ἁρμονίας ἐφιεμένας, καὶ τῷ λόγῳ τῆς ἀϊδίου φύσεως συνᾳδούσας.

Als ſolche die ganze Welt erfüllende, bindende und ordnende Kraft iſt der Logos nun das, was die Weiſen Weltregierung oder Vorſehung, die Thoren aber Zufall oder Glück nennen. Man vergleiche die Schrift quod Deus sit immutabilis, Pf. II. 462. Eine treffliche Stelle! „Alle Nationen der alten Welt haben ihre Zeit der Blüthe gehabt, und ſeyen dann wieder geſunken, ſo Carthago, ſo die Könige von Pon-

tus, Macedonien, Hellas, Aegypten, ganz Asien und Europa. Wie ein Schiff in den Wogen, bald von den Stürmen gepeitscht, bald mit vollem Winde segelnd, seyen die Staaten der Menschen: οὐκ ἄνω καὶ κάτω κλονουμένη καὶ τυρασσομένη, ὥσπερ ναῦς θαλαττεύουσα, τότε μὲν δεξιοῖς τότε δὲ καὶ ἀναντίοις πνεύμασι χρῆται· χορεύει γὰρ ἐν κύκλῳ λόγῳ ὁ θεῖος, ὃν οἱ πολλοὶ τῶν ἀνθρώπων ὀνομάζουσι τύχην· εἶτα ἄσι ῥέων κατὰ πόλεις καὶ ἔθνη καὶ χώρας, τὰ ἄλλων ἄλλοις καὶ πᾶσι τὰ πάντων ἐπινέμει, χρόνοις αὐτὸ μόνον ἀλάττων τὰ παρ' ἑκάστοις.

Man ersieht aus diesen Stellen, daß alle sogenannten opera Dei ad extra, von unserem Verfasser, dem Logos übertragen werden. Namentlich wird der Logos auch als Geber des Guten dargestellt, und die Geschenke Gottes durch ihn vermittelt. So in der Schrift quod Deus sit immutabilis, Pf. II. 414, oben. Gott sey keinem Menschen gleich, er bedürfe Nichts, er empfange von Niemanden Etwas, im Gegentheile, er schenke Allen Alles, seinen Logos als Vermittler der Geschenke gebrauchend. Λαμβάνει μὲν δὴ παρ' οὐδενὸς οὐδέν· πρὸς γὰρ τῷ ἀνεπιδεεῖ, καὶ τὰ σύμπαντα ἔχει κτήματα· δίδωσι δὲ λόγῳ χρώμενος ὑπηρέτῃ δωρεῶν, ᾧ καὶ τὸν κόσμον εἰργάζετο.

Nach Stellen der Art sind nun auch jene andere, oben angeführte, zu erklären, in denen er sagt, Gott gebe das Gute selbst, die Strafen aber, und die Abwendung des Bösen durch Engel. Gott gibt eigentlich nichts selbst, weil er als absolutes Wesen in keiner Beziehung zum Endlichen steht; sondern er gibt das Gute durch den Logos; da dieser aber, nach unseres Verfassers Lehre, in der innigsten Beziehung zu Gott steht, so kann man geradezu auch sagen, Gott gebe das Gute selbst.

Wenn nun der Logos im Allgemeinen, als eine der Welt einwohnende Kraft, als Gesetz des Alls dargestellt wird, so

ſteht er noch in einem beſonderen Verhältniſſe zu dem edelſten Theile der Schöpfung, zu dem Menſchen. Alles, was dieſer vermag und thut, verdankt er dem göttlichen Logos. Der Logos eröffnet dem Geiſte das Verſtändniß des Ueberſinnlichen, er bereitet die Rede zum Sprechen, den Leib zur Bewegung. Man vergleiche **quis rerum divinarum haeres sit**, Pf. IV. 52, unten. Er erklärt hier den Spruch Exod. XIII. 2: *ἁγίασόν μοι πᾶν πρωτότοκον, πρωτογενὲς, διανοῖγον μήτραν, ἐν υἱοῖς Ἰσραὴλ ἀπὸ ἀνθρώπου ἕως κτήνους.* Hierunter ſey der Logos zu verſtehen, *ὁ διοιγνὺς μήτραν ἑκάστων, τοῦ μὲν νοῦ πρὸς τὰς νοητὰς καταλήψεις, τοῦ δὲ λόγου πρὸς τὰς διὰ φωνῆς ἐνεργείας, τῶν δὲ αἰσθήσεων πρὸς τὰς ἀπὸ τῶν ὑποκειμένων ἐγγινομένας φαντασίας, τοῦ δὲ σώματος πρὸς τὰς οἰκείους αὐτῷ σχέσεις τε καὶ κινήσεις, ἀόρατος καὶ σπερματικὸς καὶ τεχνικὸς καὶ θεῖός ἐστι λόγος, ὃς προσηκόντως ἀναχεῖσεται τῷ πατρί*, (er wird auf den Vater bezogen, weil es heißt *ἁγίασόν μοι* sc. *θεῷ*).

Im Einzelnen muß ſeine Einwirkung auf den Menſchen, nach den zwei Ideen des Wahren und des Guten betrachtet werden; der Logos iſt zugleich Verleiher der Weisheit und Wächter der Tugend.

Beginnen wir mit der erſteren Beziehung. Noch ganz bildlich und uneigentlich erſcheint er ſo in der Schrift **de posteritate Caini**, Pf. II. 302, Mitte. Der wahre Weg zu Gott, der königliche ſey die Philoſophie, nur nicht diejenige, welche jetzt der Haufe von Sophiſten lehrt, ſondern dieſelbe, der das Alterthum zugethan war. *Τὴν βασιλικὴν ταύτην ὁδὸν*, fährt er nun fort, *ἣν ἀληθῆ καὶ γνήσιαν ἔφαμεν εἶναι φιλοσοφίαν, ὁ νόμος καλεῖ θεοῦ ῥῆμα καὶ λόγον· γέγραπται γὰρ· οὐκ ἐκλίνῃς ἀπὸ τοῦ ῥήματος, οὗ ἐγὼ ἐντέλλομαί σοι σήμερον, δεξιὰ οὐδὲ ἀριστερά.* Freilich kann hier Logos in der Bedeutung Wort, Befehl Gottes, genommen werden, aber da der eigentliche Logos ganz beſtimmt in ähnli-

chen Beziehungen vorkommt; ſo möchte ich den Gedanken an ihn auch in dieſer Stelle nicht ganz ausgeſchloſſen wiſſen. Beſtimmt dagegen und in ſeiner eigentlichſten Bedeutung, erſcheint er als Verleiher der Weisheit im zweiten Buche von den Träumen, Pf. V. 204, Mitte, wo er die Stelle, Genes. II. 6: πηγὴ δὲ ἀνέβαινεν ἐκ τῆς γῆς, καὶ ἐπότιζε πᾶν τὸ πρόσωπον τῆς γῆς, alſo auf den Logos deutet — „κάτεισι δὲ, ὥςπερ ἀπὸ πηγῆς, τῆς σοφίας, ποταμοῦ τρόπον, ὁ θεῖος λόγος, ἵνα ἄρδῃ καὶ ποτίζῃ τὰ ὁλύμπια καὶ οὐράνια φιλαρέτων ψυχῶν βλαστήματα καὶ φυτὰ, ὡσανεὶ παράδεισον. Noch bilderreicher drückt er daſſelbe auf derſelben Seite, unten, und auf der folgenden aus. „Der Logos ſey der Strom, der die ganze Welt mit Seligkeit, namentlich aber die Menſchen mit Weisheit erfülle; er ſey der göttliche Mundſchenk, der den Sterblichen Nektar reiche, und dieſer Nektar ſey er ſelbſt. Τοῦτον τὸν λόγον, ſagt er, auf Pſalm LXV. 10, anſpielend, εἰκάσας ποταμῷ τις τῶν ἑταίρων Μωϋσέως, ἐν ὕμνοις εἶπεν, ὁ ποταμὸς τοῦ θεοῦ ἐπληρώθη ὑδάτων· καὶ τινα τῶν ἐπὶ γῆς ῥεόντων ἄλογον κυριολογεῖσθαι (es ſey darunter kein irdiſcher Strom zu verſtehen), ἀλλ', ὡς ἔοικε, πλήρη τοῦ σοφίας νάματος τὸν θεῖον λόγον διασυνίστησι, μηδὲν ἔρημον καὶ κενὸν ἑαυτοῦ μέρος ἔχοντα· und weiter unten: ψυχῇ δ' εὐδαίμονι τὸ ἱερώτατον ἔκπωμα προτείνουσῃ τὸν ἑαυτῆς λογισμὸν τίς ἐπιχεῖ τοὺς ἱεροὺς κυάθους τῆς πρὸς ἀλήθειαν εὐφροσύνης; ὅτι μὴ οἰνοχόος τοῦ θεοῦ καὶ συμποσίαρχος λόγος; οὐ διαφθορὰν τοῦ πόματος, ἀλλ' αὐτὸς ἄκρατος ὢν τὸ γάνωμα, τὸ ἥδυσμα, ἡ ἀνάχυσις, ἡ εὐθυμία, τὸ ἰλαρᾶς, τὸ εὐφροσύνης ἀμβρόσιον (ἵνα καὶ αὐτοὶ ποιητικῶς ὀνόμασι χρησώμεθα) φάρμακον.

Wenn dieß auch Bilder ſind, wie der Verfaſſer ſelbſt andeutet, ſo ſieht man doch, daß er ſich unter dem Logos, eine erhabene göttliche Einwirkung, ein höheres Einſtrömen der Weisheit und Seligkeit, und alſo viel mehr dachte, als das

iſt, was wir mit dem Namen begeiſterter Erkenntniß, unmittelbarer Anſchauung u. ſ. w., bezeichnen.

Sofern der Logos als Geber der Weisheit gedacht wird, wird auf ihn das Manna, das Israel in der Wüſte zu Theil ward, geiſtig gedeutet. So de profugis, Pf. IV. 282, unten, Mang. I. 566, oben: ζητήσαντες καὶ τί τὸ τρέφον ἐστὶ τὴν ψυχήν — „οὐ γὰρ," ἦ φησι Μωϋσῆς, „ἤδεισαν τί ἦν" — εὗρον μαθόντες ῥῆμα θεοῦ καὶ λόγον θεῖον, ἀφ' οὗ πᾶσαι παιδεῖαι καὶ σοφίαι ῥέουσιν ἀένναοι. Ἡ δ' ἐστὶν ἡ οὐράνιος τροφὴ, μηνύεται δὲ ἐν ταῖς ἱεραῖς ἀναγραφαῖς ἐκ προσώπου τοῦ αἰτίου λέγοντος, „Ἰδοὺ ἐγὼ ὔω ὑμῖν ἄρτους ἐκ τοῦ οὐρανοῦ." Τῷ γὰρ ὄντι τὴν αἰθέριον σοφίαν ὁ θεὸς ταῖς εὐφυέσι καὶ φιλοθεάμοσιν ἄνωθεν ἐπιψεκάζει διανοίαις· αἱ δὲ ἰδοῦσαι καὶ γευσάμεναι, σφόδρα ἡσθεῖσαι ἔμαθον μὲν ὃ ἔπαθον, τὸ δὲ δοθὲν ἀγνοοῦσι. Διὸ πυνθάνονται „τί ἐστι τοῦτο, ὃ μέλιτος γλυκύτερον, χιόνος δὲ λευκότερον εἶναι πέφυκε;" Διδαχθήσονται δὲ ὑπὸ τοῦ θεοπρόπου, ὅτι „Οὗτός ἐστιν ὁ ἄρτος, ὃν ἔδωκε κύριος αὐτοῖς φαγεῖν." Τίς οὖν ὁ ἄρτος; εἰπέ. „Τοῦτο," φησὶ, „τὸ ῥῆμα ὃ συνέταξε κύριος." Ἡ θεία σύνταξις αὕτη τὴν ὁρατικὴν ψυχὴν φωτίζει τε ὑφοῦ καὶ γλυκαίνει, φέγγος μὲν τὸ ἀληθείας ἀπαστράπτουσα, πειθοῖ δὲ ἀρετῇ γλυκείᾳ, τοὺς διψῶντας καὶ πεινῶντας καλοκἀγαθίας ἐφηδύνουσα. Hiemit vergleiche man Joh. VI. 32—51, wo Chriſtus beinahe daſſelbe ſagt.

Sehr weitläuftig führt unſer Verfaſſer die Gleichheit des Mannabrodes mit dem göttlichen Logos durch, im dritten Buche von den Allegorien, Pf. I. 342, oben, und folgende Seite. Er gibt hier zuerſt die Stelle Exod. XVI. 14. 15, nach der Ueberſetzung der LXX., und fährt dann, zur Erklärung der Worte, ſo fort:

„Sieheſt du nun, was die Nahrung der Seele iſt, das allerfüllende Wort Gottes, das dem Thaue gleich, die ganze Erde bedeckt, und Alles erfüllt. Aber nicht überall zeigt ſich

dieser Logos, sondern nur da, wo Leidenschaft und Bosheit ferne sind; er ist fein zu erfassen und zu ergreifen, klar und rein anzuschauen, er ist wie Coriander. Die Landleute sagen nämlich von dieser Frucht, wenn man sie auch in zahllose Theile zerschneide, so gehe jeder derselben so gut auf, als ein ganzes Korn. So ist es auch mit dem göttlichen Worte. Es ist im Ganzen fruchtbringend, aber auch jedem einzelnen Theile nach, wäre es auch der kleinste. Darum gleicht es auch dem Augapfel (im Griechischen ist ein Wortspiel zwischen κόρη und κόριον, das im Teutschen nicht nachgebildet werden kann), denn wie dieser, als ein so gar kleines Ding, alle Zonen der Erde, das unermeßliche Meer und den unbegränzten Luftraum überschaut, so ist auch der göttliche Logos sehr scharfblickend, und im Stande, Alles zu schauen; ja er ist es, durch den wir allein alle Wahrheit sehen können. Deßwegen läßt sich auch das Beiwort „Weiß," das im Texte dem Manna gegeben wird, auf ihn übertragen. Denn was ist lichter und klarer, als der göttliche Logos, durch dessen Besitz es jeder Seele, die nach geistigem Lichte sich sehnt, erst möglich wird, die innere Finsterniß zu zerstreuen. Etwas Eigenes geschieht aber mit diesem Logos; wenn Er nämlich eine Seele zu sich ruft, so wirkt er, daß alles Irdische, Sinnliche, Leibliche in ihr zusammengefriert. Deßwegen heißt es auch im Texte, es war wie Eis auf dem Felde (πῆξιν ἀνεγείρει τῷ γεώδει καὶ σωματικῷ καὶ αἰσθητικῷ παντὶ. Διὰ λέγεται τὸ, ὡςεὶ πάγος ἦν ἐπὶ τῆς γῆς). Die Seelen fragen sich, was der Logos sey, nachdem sie seine Wirkung bereits erfahren. Oft geht es uns auch in anderen Dingen so, oft wissen wir nicht, woher der Geschmack kommt, der unsere Zunge mit Süßigkeit erfüllt, oft kennen wir den Geruch nicht, der uns ergötzt. Dasselbe widerfährt nun auch der Seele; eine hohe Freude wird ihr zu Theil, aber sie weiß nicht woher sie kommt; diesen Aufschluß gibt ihr der

heilige Prophet Moſes. „Dieß iſt das Brod,“ ſagt er, „die Nahrung, die Gott der Seele gegeben hat, ſein Wort, ſein Logos; denn in Wahrheit iſt dieß das Brod, das er uns gegeben hat, dieß ſein Wort.“ Auch im Deuteronomion ſagt er: Er hat dich geplagt und hungern laſſen, aber dann mit Manna geſpeiſet, das deine Väter nicht kannten, auf daß es dir offenbar würde, daß der Menſch nicht vom Brode allein lebt, ſondern von jeglichem Worte, das aus des Herrn Mund geht (Deuteron. VIII. 3.). Dieſe Plage iſt ein Werk der Gnade, denn durch die Strafe reinigt er unſere Seelen; wenn er uns nämlich die Sinnenluſt entzieht, vermeinen wir, geplagt zu werden, aber eben hiemit erweist er ſich uns gnädig. Er ſchickt auch Hunger über uns, nur nicht einen Hunger der Tugend, ſondern den, der die Bosheit und die Leidenſchaft züchtigt; denn zum Beweiſe, daß er es gut mit uns meint, heißt es ja, er ſättigt uns mit Manna, d. h. mit ſeinem Worte, das alles in ſich befaßt, und reines Seyn iſt (τῷ γενικωτάτῳ ἑαυτοῦ λόγῳ). Manna heißt eigentlich „Etwas“, das iſt, das reine Seyn, das allgemeinſte der Weſen; denn der göttliche Logos iſt über der ganzen Welt, und älter und allgemeiner als alle Kreaturen. Dieſen Logos kannten die Väter nicht, d. h. nicht die wahren Väter, ſondern nur die Alten an Jahren, nicht an Weisheit, diejenigen, die zu dem Propheten ſprachen, gib uns einen Führer, daß wir zurückkehren zur Leidenſchaft, das iſt, nach Aegypten. So werde es denn der Seele kund, daß der Menſch nach dem Ebenbilde nicht vom Brode allein lebt, ſondern von jeglichem Worte, das aus dem Munde Gottes kommt, d. h., daß er ſowohl durch den ganzen Logos genährt wird, als auch durch einen Theil von ihm. Denn Mund iſt ein Sinnbild der Rede, Wort aber ein Theil derſelben. Die Seele der Vollkommnen wird durch den ganzen Logos genährt, wir aber wollen

zufrieden ſeyn, wenn uns nur ein Theil des göttlichen Worts zukömmt.“

Auch in andern Bildern drückt unſer Verfaſſer dieſelbe Idee aus. So nennt er den Logos das Vaterland weiſer Seelen. Man vergleiche de migratione Abraami, Pf. III. 424, wo er über den Spruch, Genesis XXXI. 3: ἀποστρέφου εἰς τὴν γῆν τοῦ πατρός σου καὶ εἰς τὴν γενεάν σου καὶ ἔσομαι μετὰ σοῦ, Jakob ſolle Laban verlaſſen und ſich nach Hauſe wenden, auf folgende Weiſe allegoriſirt: „Jakob ſolle ſich von Laban kehren, heiße, der Geiſt des Asceten ſolle ſich nicht mehr mit ſinnlichen Dingen und den Eigenſchaften der Körperwelt (Laban) abgeben, ſondern ſich in's Vaterhaus, d. h. zum heiligen Logos, dem Wohnorte weiſer Seelen, wenden. Μετανάστην χρῆ γενέσθαι εἰς τὴν πατρῴαν γῆν τοῦ ἱεροῦ λόγου καὶ τρόπον τινὰ τῶν ἀσκητῶν πατρὸς· ἥδ' ἔστι ἡ σοφία, τῶν φιλαρέτων ψυχῶν ἐνδιάιτημα ἄριστον. Ebenſo de posteritate Caini, Pf. II. 314, unten, οἷς μὲν ὁ ψυχῆς βίος τετίμηται, λόγος θεῖος ἐνοικεῖ, καὶ ἐμπεριπατεῖ, οἷς δὲ ὁ τῶν ἡδονῶν, ἐφήμερον καὶ κατεψευσμένην ἔχουσιν ἀκαιρίαν. Nur iſt hier das Bild umgekehrt, ſtatt daß dort die Seelen in dem Logos wohnen, wohnt er hier in ihnen; die Sache aber iſt dieſelbe.

Der Logos heißt, nach einem andern Gleichniß, endlich auch noch Regent und Steuermann der Weiſen. So de migratione Abrahami, Pf. III. 440. Er allegoriſirt hier über Genesis III. 14: ἐπὶ τῷ στήθει καὶ τῇ κοιλίᾳ πορεύσῃ. Dieſer Spruch, ſagt er, beziehe ſich auf den Thoren, στῆθος nämlich, bedeute Zornſucht, κοιλία die Luſt; auf beiden gehe der Thor, während der Weiſe dem göttlichen Logos folge: πορεύεται ὁ ἄφρων δι' ἀμφοτέρων, θυμοῦ τε καὶ ἐπιθυμίας ἀεί, μηδένα διαλείπων χρόνον, τὸν ἡνίοχον καὶ βραβευτὴν λόγον ἀποβαλών. Ὁ δ' ἐναντίος τούτῳ θυμὸν μὲν καὶ ἐπιθυμίαν ἐκτέτμηται, κυβερνήτην δὲ ἐπιγέγραπται θεῖον λόγον.

Einige andere Gleichniſſe, die auch hieher gehören, wie das von dem Felſen, aus dem Moſes Waſſer ſchlug, werden wir weiter unten beibringen.

Wie weiter oben in anderer Beziehung, kommt auch in dieſer Bedeutung der Ausdruck ὀρθὸς τῆς φύσεως λόγος, als gleichſinnig mit θεῖος λόγος vor. So de specialibus legibus I, Mang. II. 275, Mitte. Nachdem er hier das moſaiſche Geſetz, das den Weibern zu ſchwören verbietet, weil der Mann oder der Vater ſie vor Gericht vertreten müſſe, nach der wörtlichen Erklärung dargeſtellt, ſagt er: „Man könne hier auch einen tieferen Sinn finden, nämlich den, daß der göttliche Logos die Aufſicht über die Seelen führe, und den Keim des Guten in ſie lege; denn Weib bedeute in jenen Worten des Textes die Seele, der Mann den Logos. Wenn es nun im Texte heiße, der Ehemann oder der Vater ſolle die Stelle des Weibes vertreten, ſo ſey zu bemerken, daß derſelbe Logos bald als Vater zu betrachten ſey, bald als Mann: als Vater, ſofern er edle und gute Gedanken in den Seelen erzeugen könne; als Mann, ſofern er fähig ſey, den Samen dazu in die Seele auszuſtreuen. Die Worte lauten ſo: εἰδέναι τοίνυν προσήκει, ὁ τῆς φύσεως ὀρθὸς λόγος πατρὸς ὁμοῦ καὶ ἀνδρὸς ἔχει δύναμιν, ἐπινοίαις διαφόροις. Ἀνδρὸς μὲν, ἐπειδὴ τῶν ἀρετῶν σπόρον ὥσπερ εἰς ἀγαθὴν ἄρουραν τὴν ψυχὴν καταβάλλεται· πατρὸς δὲ, ὅτι βουλὰς ἀγαθὰς καὶ πράξεις καλὰς καὶ σπουδαίας γεννᾷν πέφυκε, καὶ γεννήσας ἐκτρέφει ποτίμοις δόγμασιν, ἃ παιδεία καὶ σοφία χορηγοῦσιν. In anderen Stellen dagegen verſchwindet das Bildliche, und die abſtracte Bedeutung tritt allein hervor. So quod omnis probus liber, Mang. II. 452, Mitte. Jeder Schlechte ſey ein Sclave, nur derjenige, der ſich dem Geſetze unterordne, ſey frei: ὅσοι μετὰ νόμου ζῶσιν, ἐλεύθεροι. Νόμος δὲ ἀψευδὴς ὁ ὀρθὸς λόγος, οὐχ ὑπὸ τοῦ δεῖνος ἢ τοῦ δεῖνος θνητοῦ φθαρτὸς ἐν χαρτιδίοις ἢ στήλαις

υχος ἀψύχοις, ἀλλ' ὑπ' ἀθανάτου φύσεως ἄφθαρτος ἐν ανάτῳ διανοίᾳ τυπωθείς. Dieſe Worte erinnern lebhaft Stellen des neuen Teſtaments.

Der Logos wird jedoch nicht bloß als Quell der den Seelen ohnenden Weisheit, ſondern zweitens auch als Geber und quell der Tugend, ja, als die inwohnende Idee der Ver- nft überhaupt dargeſtellt. In letzterer Beziehung vergleiche de vita Abrahami, Pf. V. 336. Nachdem er hier den ieg zwiſchen dem Könige Kedor Laomer mit ſeinen Ver- ndeten gegen den König von Sodom und ſeine vier Ge- ſſen, und den Sieg Abraham's über die triumphirende Par- i, nach der wörtlichen Erklärung dargeſtellt, fährt er fort: s liege auch ein tieferer myſtiſcher Sinn in dieſer Geſchichte. e vier Könige bedeuten die vier Hauptlaſter, oder Leiden- aften: Wolluſt, Begierde, Furcht und Traurigkeit, die fünf deren, deren Anführer, der König von Sodom, müſſen von n fünf Sinnen verſtanden werden, die bald mit den Leiden- aften verbündet ſeyen, bald wider ſie ankämpfen. Abraham er, als der zehnte in dieſer Reihe, bedeute den zur Ord- ng weiſenden Logos. Wenn dieſer ſeine Waffenrüſtung, die genden anziehe, ſo werfe er jene neun Mächte ſiegreich eder. Der hergehörende Text lautet ſo: ἔστι δ' οὐ πλάσμα θου τὸ λεχθὲν, ἀλλὰ πρᾶγμα τῶν ἀψευδεστάτων ἐν ἡμῖν ντοῖς θεωρούμενον. Πολλάκις μὲν γὰρ ὁμόνοιαν τὴν πρὸς πάθη διατηροῦσιν αἰσθήσεις, χορηγοῦσαι τὰ αἰσθητὰ ντοῖς· πολλάκις δὲ καὶ στασιάζουσι μηκέτι ἀξιοῦσαι τὰ α τελεῖν, ἢ μὴ δυνάμεναι, διὰ τὸ παρεῖναι τὸν σωφρονι- τὴν λόγον. Ὃς ἐπειδὰν ἀναλάβῃ τὴν αὑτοῦ παντευχίαν, ς ἀρετὰς, καὶ τὰ τούτων δόγματα καὶ θεωρήματα, δύνα- ν ἀναταγώνιστον, ἐρρωμενέστατα κρατεῖ· φθαρτὰ γὰρ ἀφ- άρτῳ συνοικεῖν οὐ θέμις. Αἱ μὲν οὖν ἐννέα δυνάστειαι ττάρων παθῶν καὶ πέντε αἰσθήσεων, φθαρταί τε καὶ αφθορᾶς αἴτιαι. Ὁ δὲ ὁρμητηρίῳ χρώμενος ταῖς ἀρεταῖς

λόγος ἱερὸς καὶ θεῖος ὄντως, ἐν ἀριθμῷ ταττόμενος δεκάδι τῇ παντελείᾳ, πρὸς ἅμιλλαν ἐλθὼν, ἐῤῥωμενεστέρᾳ δυνάμει τῇ κατὰ θεὸν χρώμενος, ἀνακράτος νικᾷ τὰς εἰρημένας δυναστείας.

Es iſt auffallend, daß ſich Philo in dieſer Allegorie gegen ſeine ſonſtige Gewohnheit eine bedeutende Abweichung von den Grundzügen des Wortſinns erlaubt. Abraham, der hier ἐν ἡμῖν αὐτοῖς θεωρούμενόν τι, oder der λόγος ſeyn ſoll, beſiegt nach dem Texte der Geneſis die vier Könige, den fünfen aber hilft er; nach der Allegorie dagegen müßte er eigentlich alle neun überwinden. Deſto eher dürfen wir annehmen, daß unſer Verfaſſer hier ſeine eigene Anſicht ausſpricht. Iſt dieß der Fall, ſo kann unter dem λόγος ἱερὸς und ὄντως θεῖος, kaum etwas anderes verſtanden werden, als die reine Idee des Geiſtes, der Menſch nach dem Ebenbilde, oder die Urvernunft, ſofern ſie durch göttlichen Beiſtand gekräftigt, den Widerſtand der Leidenſchaften mit Leichtigkeit überwindet.

Dieſe Erklärung wird noch durch eine Reihe von Stellen beſtätigt, in denen der Logos, als Idee des Guten, als Wächter der Tugend erſcheint. Gewöhnlich ſtellt ihn unſer Verfaſſer in dieſer Beziehung als das Gewiſſen dar. So noch ziemlich uneigentlich in der Schrift quod Deus sit immutabilis, Pf. II. 446. Mang. I. 292, unten, und 293, oben. Er ſpricht hier von dem moſaiſchen Geſetz über den Ausſatz (Levit. XVI. 36.), welches beſtimmt, daß ein Haus, obwohl der Anſteckung verdächtig, noch nicht unrein ſey, bevor es der Prieſter eingeſehen; erſt, wenn dieſes geſchehen und ſeine Erklärung erfolgt ſey, dürfe es für unrein gelten. Philo erklärt den Wortſinn für unzulänglich; „denn man ſollte viel eher erwarten, daß das Haus durch den Eintritt des Prieſters rein, als unrein würde. Deßhalb müſſe man zur allegoriſchen Erklärung ſich wenden. Dieſe ſeye auch ganz

klar. Der Prieſter bedeute den göttlichen Logos; ehe dieſer in das Haus, d. h. in die Seele komme, ſeyen alle Handlungen ſchuldlos; denn bevor der Verweiſer, der Lehrer, ſich vernehmen laſſe, könne man der Seele ihre Vergehungen nicht als Schuld anrechnen; ſo wie er aber komme und Alles mit ſeinem Lichte beleuchte, dann trete die Schuld in ihrer Nacktheit hervor. Der Text lautet ſo: *Ἕως μὲν γὰρ ὁ θεῖος λόγος εἰς τὴν ψυχὴν ἡμῶν, καθάπερ τινὰ ἐστίαν, οὐκ ἀφῖκται, πάντα αὐτῆς τὰ ἔργα ἀνυπαίτια. Ὁ γὰρ ἐπίτροπος ἢ πατὴρ ἢ διδάσκαλος, ἢ ὅ τι ποτε χρὴ καλεῖν τὸν ἱερέα, ὑφ' οὗ νουθετηθῆναι καὶ σωφρονισθῆναι μόνου δυνατὸν, μακρὰν ἀφέστηκε. Συγγνώμη δὲ τοῖς δι' ἀμαθίαν ἀπειρίᾳ τῶν πρακτέων ἁμαρτάνουσιν. Οὐδὲ γὰρ ὡς ἁμαρτημάτων αὐτῶν ποιοῦνται κατάληψιν. Ἔστι δὲ ὅτε κατορθοῦν ἐν οἷς πταίουσι μεγάλα, νομίζουσιν. Ὅταν δὲ εἰςέλθῃ ὁ ἱερεὺς ὄντως, ἔλεγχος, εἰς ἡμᾶς, ὥςπερ φωτός τις αὐγὴ καθαρωτάτη, τηνικαῦτα γνωρίζομεν τὰ ἐναποκείμενα ἡμῖν οὐκ εὐαγῆ τῇ ψυχῇ βουλεύματα καὶ τὰς ἐπιλήπτους καὶ ὑπαιτίους πράξεις, αἷς ἀγνοίᾳ τῶν συμφερόντων ἐνεχειροῦμεν. Ταῦτ' οὖν ἅπαντα ὁ ἱερωμένος ἔλεγχος μιάνας, „ἀποσκευασθῆναι καὶ ἀποσυληθῆναι“ κελεύει, ὅπως αὐτὴν „καθαρὰν ἴδῃ“ τὴν τῆς ψυχῆς „οἰκίαν,“ καὶ, ἐάν τινες ἐν αὐτῇ νόσοι γεγόνασιν, ἰάσηται.* Zwar erſcheint hier der Logos nicht als etwas in der Seele bleibendes, ſondern er iſt bald da, bald nicht da, und muß alſo erſt von außen kommen; allein dieß iſt Bild; der Ausdruck ἔλεγχος, der ſonſt geradezu vom Gewiſſen gebraucht wird, weist deutlich genug auf die bezeichnete Idee hin.

Ungleich klarer tritt dieſe Bedeutung hervor in der Schrift quod deterior potiori insidiari soleat, Pf. II. 232, unten, Mang. I. 219, Mitte. „Es ſey beſſer von Gott geſtraft, als ſich ſelbſt überlaſſen zu werden. Denn wer ſich ſelbſt überlaſſen werde, der ſey der unerbarmenden Kreatur anheimgefallen. Wenn aber Gott uns ſtrafe, ſo werden die Fehler

wieder gut gemacht, indem er nämlich ſeinen zurechtweiſenden Richter, ſeinen Logos in die Seele ſende, um ſie durch Verweiſe zu reinigen.“ Die Worte ſind: *ἱκετεύωμεν οὖν τὸν θεὸν, οἱ συνειδήσει τῶν οἰκείων ἀδικημάτων ἐλεγχόμενοι, κολάσαι μᾶλλον ἡμᾶς, ἢ παρεῖναι. Παρεὶς μὲν γὰρ οὐκέτι τοῦ πλεω δούλους ἑαυτοῦ, γενέσεως δὲ τῆς ἀνηλεοῦς ἀπεργάσεται. Κολάζων δὲ ἐπιεικῶς τε καὶ πρᾴως, ἅτε χρηστὸς ὤν, ἐπανορθώσεται τὰ ἁμαρτήματα, τὸν σωφρονιστὴν ἔλεγχον, τὸν ἑαυτοῦ λόγον, εἰς τὴν διάνοιαν ἐκπέμψας, δι' οὗ δυσωπήσας καὶ ὀνειδίσας περὶ ὧν ἐπλημμέλησεν, αὐτὴν ἰάσεται.* Es fällt in die Augen, daß hier unter dem Bilde des Logos *σωφρονιστὴς* nichts anders gemeint ſeyn kann, als die Stimme des Gewiſſens, ſofern ſie durch göttliche Anregung laut wird. Wenn es heißt, dieſer Logos werde in die Seele herabgeſendet, ſo ſcheint dieß zwar die Meinung vorauszuſetzen, als wäre er nicht immer da, alſo keine einwohnende Kraft, was doch das Gewiſſen iſt; aber die Sendung iſt bloßes Bild, und weist darauf hin, daß das Gewiſſen bald ſpricht, bald ſchweigt.

Bilderreich und doch ſo, daß das Bild durch die Darſtellung zerſtört wird, kehrt dieſelbe Idee wieder in der Schrift, **quod Deus sit immutabilis**, Pf. II. 464, Mang. I. 299. „Die wahre Weisheit, ſagt er hier, beſtehe darin, daß man das Irdiſche für Nichts halte, und ſeinen Sinn zum Ewigen erhebe, denn wer nicht in die Höhe ſtrebe, der könne unmöglich das Irdiſche aufgeben. Aber dieſer Richtung auf das Ewige arbeite der irdiſche Sinn, Edom, in der Schrift genannt, entgegen, und der göttliche ſeinerſeits dieſem Edom und ſeinem Geſchlechte. Zu letzterem gehöre nun auch Bileam, dieweil er nicht einmal damals, als ihm der Engel erſchien (Num. XXII. 31.) und das innere Aug ihm geöffnet wurde, von der Bosheit abließ, dafür aber auch zu Grunde ging.“ Nun fährt er ganz allgemein ſo fort: „Dann werden die Krankheiten der Seele

erſt recht unheilbar, wenn ſie die Stimme des Verweiſers (denn dieſer iſt der göttliche Engel, der uns in die Wahrheit führt, daß wir nicht fallen), überhörend, ihre eigene unüberlegte Einfälle den Warnungen dieſes Verweiſers vorzieht. *Τότε μὲν γὰρ ὡς ἀληθῶς οὐ δυσθεράπευτα μόνον, ἀλλὰ καὶ παντελῶς ἀνίατα γίνεται τὰ τῆς ψυχῆς ἀῤῥωστήματα, ὅταν ἐπιστάντος ἐλέγχου — λόγος δὲ ἐστι θεῖος ἄγγελος ποδηγετῶν καὶ τὰ ἐν ποσὶν ἀναστέλλων, ἵνα ἄπταιστον διὰ λεωφόρου βαίνωμεν τῆς ὁδοῦ — τὰς ἀκρίτους ἑαυτῶν γνώμας πρὸ τῶν ὑφηγήσεων τάττωμεν τῶν ἐκείνου, ἃς ἐπὶ νουθεσίᾳ καὶ σωφρονισμῷ καὶ τῇ τοῦ παντὸς ἐπανορθώσει βίου, συνεχῶς εἰώθε ποιεῖσθαι.* Die Parentheſe iſt eingeſchoben, um den allgemein geſtellten Satz mit dem, was vorher über Bileam geſagt wurde, zu verbinden. Bileam ſelbſt aber iſt hier kein Individuum, ſondern ein *τρόπος ψυχῆς*; und ſo iſt auch die Engelserſcheinung als eine Modification der Seele genommen, woher denn auch die Worte *συνεχῶς εἰώθε ποιεῖσθαι*. Was immer oder häufig in der Seele geſchieht, das muß wohl von einer inwohnenden Kraft derſelben herrühren.

Wenn nun Philo in den bisher angeführten Stellen von einem *λόγος ἔλεγχος* ſpricht, ſo nennt er in der Schrift de decalogo, Mang. II. 195, eben, das Gewiſſen ſchlechtweg *ἔλεγχος*. Er handelt hier vom Meineide: Wer falſch ſchwöre, deſſen Seele ſey voll der ärgſten Unruhe; denn: *ὁ γὰρ ἑκάστῃ ψυχῇ συνοικῶν καὶ συμπεφυκὼς ἔλεγχος, οὐδὲν εἰωθὼς παραδέχεσθαι τῶν ὑπαιτίων, μισοπονήρῳ καὶ φιλαρέτῳ χρώμενος ἀεὶ τῇ φύσει, κατήγορος ὁμοῦ καὶ δικαστὴς ὁ αὐτὸς ὤν, διακινηθείς, ὡς μὲν κατήγορος αἰτιᾶται, κατηγορεῖ, δυσωπεῖ· πάλιν δὲ ὡς δικαστὴς διδάσκει, νουθετεῖ, παραινεῖ μεταβάλλεσθαι, καὶ ἂν μὲν ἰσχύσῃ πεῖσαι, γεγηθὼς καταλλάττεται, μὴ δυνηθεὶς δὲ πείσαι, πολεμεῖ, μήτε μεθ' ἡμέραν μήτε νύκτωρ ἀφιστάμενος, ἀλλὰ κεντῶν καὶ τιτρώ-*

σκων ἀνίατα, μέχρις ἂν τὴν ἀθλίαν καὶ ἐπάρατον ζωὴν ἀποῤῥήξῃ. Diese schöne Beschreibung entspricht ganz dem, was in den oben angeführten Stellen enthalten ist, nur daß hier ἔλεγχος statt λόγος steht, und der Verweiser ganz als inwohnende Kraft dargestellt wird.

Ja, so sehr waren für Philo die Begriffe von Gewissen und λόγος zerschmolzen, daß er den Ausdruck παράκλητος, den er sonst nur von dem Logos als Person gebraucht, auf das Gewissen überträgt. So in der Schrift **de Victimis**, **Mang. II. 247**, gegen unten. Er spricht hier von dem Gesetze über den Meineidigen (cfr. Levit. V. 20. VI. 2.), der von innerer Angst getrieben, sich selbst angebe. Einem solchen werde Verzeihung zu Theil; allein vor Allem müsse er das anvertraute Gut, um dessen willen er den falschen Eid geschworen, herausgeben, und außerdem ein Fünftheil drüber zur Entschädigung. Nachdem er auf diese Weise den Beleidigten zufrieden gestellt, solle er sich auch im Tempel vor dem Herrn entsühnen: ὅταν δὲ ἱλεώσηται τὸν ἠδικημένον πρότερον, „Ἴτω," φησὶ, „μετὰ ταῦτα καὶ εἰς τὸ ἱερὸν αἰτησόμενος ἄφεσιν ὧν ἐξήμαρτεν, ἐπαγόμενος παράκλητον οὐ μεμπτὸν τὸν κατὰ ψυχὴν ἔλεγχον, ὃς ἀνιατοῦ συμφορᾶς αὐτὸν ἐῤῥύσατο, τὴν θανατῶσαν νόσον ἀνεὶς, καὶ πρὸς ὑγείαν παντελῶς μεταβαλών. Den Ausdruck παράκλητος braucht Philo sonst bloß für den Logos, als Person, in der Bedeutung Fürsprecher der Menschen bei Gott. Zwar paßt er in dieser Stelle in der ursprünglichen Bezeichnung, Beistand; aber doch hat die Wendung immer etwas ungewöhnliches an sich, und Philo würde sie gewiß nicht genommen haben, wenn er nicht gewohnt gewesen wäre, παράκλητος mit λόγος, und dieses wieder mit ἔλεγχος gleich zu denken, so daß er also nach dem Grundsatze, zwei Dinge, die einem dritten gleichen, sind sich selbst gleich, eines für das andere setzen konnte.

Blicken wir nun zurück, und überschauen die Lehre vom

Logos, als innerem Principe der Seelen, im Ganzen, so ergibt sich uns folgendes: Philo betrachtet den Logos in dieser Beziehung entweder als augenblicklich von oben in die Seelen strömende Gnade, wie in göttlicher Begeisterung, oder als inwohnende Kraft Gottes, als reine Vernunft, sofern sie in den beiden Ideen des Guten und Wahren, der Weisheit und der Tugend erscheint.

Diese Wendung des Logos-Begriffs ist eine consequente Folgerung aus der Ideenlehre. Alles Endliche ist, unserem Verfasser zufolge, nach göttlichen Ideen, und durch diese entstanden, und das Wesen des menschlichen Geistes ist selbst eine λογικὴ ἰδέα. Nun ist aber der Logos das allgemeinste des Ideellen, τὸ γενικώτατον, folglich wird sich der menschliche Geist zu ihm verhalten, wie die Species zur höchsten Gattung. Aber hinwiederum das Einzelne besteht, nach derselben Lehre, nur dadurch, daß das Allgemeine, die Idee, in dasselbe eingeht und reell in ihm wohnt, folglich hat auch der göttliche Logos seinen Sitz im Menschengeiste, er ist die reine Vernunft, die Weisheit, das reine Gewissen, sofern diese Kräfte sich in uns äußern.

Philo hat diese Lehre noch auf eine andere eigenthümliche Weise ausgeführt, nämlich in dem Dogma vom Ebenbilde, an das wir später kommen werden.

c) Von der göttlichen Weisheit, oder der Σοφία.

Wir gehen zu einer neuen wichtigen Frage über. Philo spricht in zahllosen Stellen seiner Schriften von einer Weisheit, σοφία, beinahe in denselben Ausdrücken und mit denselben Prädikaten, die er vom Logos gebraucht. Es frägt sich nun, in welchem Verhältnisse er beide Begriffe dachte.

„Es gibt eine doppelte Weisheit, sagt er (in der Schrift, quis rerum divinarum haeres, Pf. IV. 56, Mitte, Mang.

I. 490, unten), eine göttliche und eine menſchliche; dieſe ſey ein ſchwaches Abbild der erſteren, und von ihr ſo ſehr verſchieden, wie genus und species. Die göttliche liebe die Einſamkeit und wohne bei Gott.“ Die ſinnbildliche Deutung der Turteltaube und Haustaube, welche bei dem Opfer Abraham's, Genesis XV. 9, genannt werden, hatte ihn auf dieſen Satz geführt; die Turteltaube bedeute die göttliche, die andere, die menſchliche Weisheit. Der Text iſt: πρὸς δὲ τούτοις (sc. λάβε μοι, Gott ſpricht nämlich zu Abraham) „τρυγόνα τε καὶ περιστερὰν,“ τήν τε θείαν καὶ τὴν ἀνθρωπίνην σοφίαν, πτηνὰς μὲν ἀμφοτέρας καὶ ἀναπηδᾷν μεμελετηκυίας, διαφερούσας δ' ἀλλήλων, ᾗ διαφέρει γένους εἶδος, ᾗ μίμημα ἀρχετύπου. Φιλέρημος μὲν γὰρ ἡ θεία σοφία, διὰ τὸν μόνον θεὸν, οὗ κτῆμά ἐστι, τὴν μόνωσιν ἀγαπῶσα. Συμβολικῶς αὕτη τρυγὼν καλεῖται, ἥμερος δὲ καὶ τιθασσὸς καὶ ἀγελαῖος ἡ ἑτέρα, τὰ ἀνθρώπων ἄστη περιπολοῦσα, καὶ διαιτῃ τῇ μετὰ θνητῶν ἀσμενίζουσα. Περιστερᾷ ταύτην ἀπεικάζουσιν. Entkleidet man dieſe Worte ihres allegoriſchen Schmucks, ſo bleibt der Satz übrig: die göttliche Weisheit ſey von der menſchlichen völlig verſchieden; nur Gott allein eigenthümlich, und einzig in ihrer Art, denn dieß heißt wohl, „ſie wohne bei Niemand.“ Ganz daſſelbe Bild, aus derſelben Veranlaſſung, braucht nun unſer Verfaſſer vom Logos. Man vergleiche dieſelbe Schrift, Pf. IV. 102, Mitte: περιστερᾷ μὲν ὁ ἡμέτερος νοῦς, ἐπειδὴ τιθασσὸν καὶ σύντροφον ἡμῖν ἐστι τὸ ζῶον, εἰκάζεται, τῷ δὲ τούτου παραδείγματι, ἡ τρυγὼν. Ὁ γὰρ θεοῦ λόγος φιλέρημος καὶ μονωτικὸς, ἐν ὄχλῳ τῶν γενομένων καὶ φθαρησομένων οὐχὶ φυρόμενος, ἀλλ' ἄνω φοιτᾷν εἰθισμένος ἀεὶ, καὶ ἑνὶ ὁπαδὸς εἶναι μεμελετηκώς.

Dieſelbe Weisheit nennt Philo in der Schrift, de congressu quaerendae eruditionis gratia, Pf. IV. 192. Mang. I. 536, oben, die Burg und Wohnung des höchſten Königs,

aus folgender Veranlaſſung. Er war vorher auf das Lob der Zehnzahl gerathen, und unerſchöpflich in dieſer Materie, geht er die verſchiedenen moſaiſchen Einrichtungen und Gebräuche durch, in denen ihre Würde gefeiert werde. Auf dieſe Weiſe, ſagt er nun, ſey auch das Stiftszelt aus zehn Vorhängen gemacht; denn das Gebäude der Weisheit müſſe die vollkommene Zahl, die zehn, in ſich faſſen. Die Weisheit aber ſey die Wohnung des höchſten Herrſchers. Sofern das Gezelt die zehn Vorhänge enthalte, bedeute es die Ideenwelt; die wirkliche Welt ſey daran abgebildet, ſofern die Vorhänge aus Stoffen beſtehen, welche die vier Elemente darſtellen. Der Text iſt: προϊὼν δὲ καὶ τὸ θεῖον ἐνδιαίτημα, τὴν σκηνήν, „δέκα αὐλαίας“ ἐρεῖ· τὸ γὰρ τῆς ὅλης πῆγμα σοφίας ἀριθμὸν τέλειον εἴληχε, δεκάδα. Σοφία δὲ αὐλὴ καὶ βασιλείου ἐστι τοῦ πανηγεμόνος καὶ μόνου βασιλέως αὐτοκράτορος. Ὁ μὲν δὴ νοητὸς οἶκος οὗτος, αἰσθητὸς δὲ ὁ κόσμος ἐστιν, ἐπειδὴ καὶ τὰς αὐλαίας ἐκ τοιούτων συνύφηνεν, ἃ τῶν τεσσάρων στοιχείων σύμβολά ἐστιν.

Die Worte ὁ μὲν δὴ νοητὸς οἶκος οὗτος, αἰσθητὸς δὲ ὁ κόσμος ἐστιν, bieten einige Schwierigkeit dar. Man muß wohl ſo verbinden, ὁ μὲν νοητὸς οἶκος, ſein intelligibles Haus οὗτος ἐστιν iſt dieſe, nämlich die Weisheit, deren Sinnbild die Stiftshütte, ὁ δὲ αἰσθητὸς, ſein ſichtbares Haus iſt die Welt; dieſe iſt aber auch abgebildet, nämlich an dem Stoffe, aus dem die Vorhänge beſtehen. Der Zuſammenhang läßt keinen Zweifel übrig, daß dieß der Sinn des Originals ſeyn muß. Wenn es nun heißt, die Weisheit ſey die Wohnung des Höchſten, ſo iſt dieſes Bild daher entſtanden, weil in der Stiftshütte, dem Sinnbilde der göttlichen Sophia, der Höchſte wohnen ſoll; folglich drückt es keine eigenthümliche Idee des Verfaſſers aus, und will bloß daſſelbe beſagen, was in der oben angeführten Stelle durch die Worte, κτῆμα θεοῦ ἐστι, bezeichnet wird. Viel wichtiger iſt die Be-

ziehung der Sophia auf den κόσμος νοητὸς, da dieſe ganz freiwillig, und ohne Zwang durch den Text, gegeben wird. Abermals wird alſo der Weisheit daſſelbe zugeſchrieben, was ſonſt dem Logos, ſo wie auch dieſem vorzugsweiſe die Zehnzahl heilig iſt.

Dieſe Weisheit iſt ferner älter, als die Welt, und Weltſchöpferin. Man vergleiche das Buch de caritate, Mang. II. 385, unten. Er ſagt hier, Moſes habe nicht ſeine Kinder, nicht ſeinen Neffen, nicht einmal den vielbewährten Joſua geradezu zu ſeinen Nachfolgern in der Regierung und Leitung des Volkes ernannt, ſondern Gott darüber befragt, und auf die Einwürfe, warum er nicht ſelbſt handle und wähle, geantwortet: „Zur Führung eines Volks iſt Weisheit nöthig; dieſe kommt aber nur von Gott.“ Er drückt dieß ſo aus: σοφίαν δὲ πρεσβυτέραν οὐ μόνον τῆς ἐμῆς γενέσεως, ἀλλὰ καὶ τῆς τοῦ κόσμου παντὸς οὖσαν, οὔτε θέμις οὔτε δυνατὸν ἄλλῳ τῳ κρίνειν, ἢ θεῷ, καὶ τοῖς ἀδόλως καὶ καθαρῶς καὶ γνησίως αὐτῆς ἐρῶσιν.

Der zweite Satz, daß ſie die Weltſchöpferin ſey, wird z. B. behauptet de ebrietate, Pf. III. 182, Mitte, Mang. I. 361, unten u. f., in einer bilderreichen Stelle. Er ſtellt in der genannten Schrift die Trunkenheit, als Laſter überhaupt, beſonders als das Laſter der Unwiſſenheit dar, und beruft ſich auf den Spruch Deuteron. XXI. 20. und 21, wo Moſes gebietet, die Aeltern ſollen einen ungehorſamen Sohn vor die Gemeinde führen und ſteinigen laſſen. Die Ausdrücke der LXX. ſind dieſe: ἀπειθεῖ καὶ ἐρεθίζει, συμβολοκοπῶν οἰνοφλυγεῖ. Dieß benützt nun Philo, zum Beweiſe, daß Trunkenheit und Laſter eins ſey. Einen ſolchen Menſchen verklage ſein Vater und ſeine Mutter, die ihn eigentlich retten ſollten. Dieß ſey natürlich; denn Vater bedeute hier Gott, Mutter die göttliche Weisheit: Πατρὸς δὲ καὶ μητρὸς κοιναὶ μὲν αἱ κλήσεις, διάφοροι δὲ δυνάμεις.

Τὸν γοῦν τόδε τὸ πᾶν ἐργασάμενον δημιουργὸν ὁμοῦ καὶ πατέρα εἶναι τοῦ γεγονότος εὐθὺς ἐν δίκῃ φήσομεν· μητέρα δὲ τὴν τοῦ πεποιηκότος ἐπιστήμην, ᾗ συνὼν ὁ θεὸς, οὐχ ὡς ἄνθρωπος, ἔσπειρε γένεσιν. Ἡ δὲ παραδεξαμένη τὸ τοῦ θεοῦ σπέρμα, τελεσφόροις ὠδῖσι τὸν μόνον καὶ ἀγαπητὸν αἰσθητὸν υἱὸν ἀπεκύησε τόνδε τὸν κόσμον. Εἰσάγεται γοῦν παρά τινι τῶν ἐκ τοῦ θείου χοροῦ ἡ σοφία περὶ αὐτῆς λέγουσα τὸν τρόπον τοῦτον, „Ὁ θεὸς ἐκτήσατό με πρωτίστην τῶν ἑαυτοῦ ἔργων, καὶ πρὸ τοῦ αἰῶνος ἐθεμελίωσέ με.“ Ἦν γὰρ ἀναγκαῖον τῆς μητρὸς καὶ τιθηνῆς τῶν ὅλων πάνθ' ὅσα εἰς γένεσιν ἦλθε, εἶναι νεώτερα. Der größte Theil dieſer Darſtellung iſt durch den Zwang des Textes entſtanden. Ein ſolches erzwungenes Bild iſt offenbar der Ausdruck Vater von Gott und Mutter von der Weisheit gebraucht; ſo wie die Befruchtung der einen durch den andern. Die Stelle Deuter. XXI. 20, wo von einer Anklage des Sohnes, durch Vater und Mutter, die Rede iſt, legte ihm dieſe Feſſel auf. Dagegen eigenthümliche und freie Anſicht des Verfaſſers iſt dieß, daß die Sophia die Kraft ſey, durch welche die Welt entſtanden. Was er hierüber ſagt, hat gar keine Beziehung zu der Stelle des Pentateuchs, und paßt eigentlich nicht in den Zuſammenhang; denn nicht ſowohl in der Bedeutung Weltſchöpferin, als vielmehr in der andern, als inneres Princip der Seele, die ihm ſonſt ſehr geläufig iſt, konnte die Weisheit, als Anklägerin des Unverſtandes, aufgeführt werden, inſofern nämlich der dem Menſchen eingeborne Trieb des Wiſſens den Trägen anklagt und richtet, gleichwie der Logos, als Gewiſſen, den überführt, der böſe handelt. Man beachte übrigens daß in unſerer Stelle, die Sophia als gleichbedeutend mit ἐπιστήμη geſetzt wird, ganz ebenſo, wie in der ſchon oben angeführten Stelle der Schrift de mundi opificio, der λόγος als λογισμὸς θεοῦ κοσμοποιοῦντος erſcheint. cfr. Pf. I. 14. Beſonders merkwürdig aber iſt die exegetiſche Be-

nützung der Stelle, aus den Proverbien, auf welche wir ſpäter zurückkommen werden.

Als Weltſchöpferin erſcheint die σοφία noch in vielen andern Stellen. So im zweiten Buche legis allegoriarum, Pf. I. 210, Mitte. Mang. I. 75, Mitte, wo er den Spruch, Genesis II. 24: ἕνεκεν τούτου καταλείψει ἄνθρωπος τὸν πατέρα καὶ τὴν μητέρα, καὶ προσκολληθήσεται πρὸς τὴν γυναῖκα αὐτοῦ, καὶ ἔσονται οἱ δύοι εἰς σάρκα μίαν, auf folgende Weiſe erklärt: ἕνεκα τῆς αἰσθήσεως ὁ νοῦς, ὅταν αὐτῇ δουλωθῇ, καταλίπῃ καὶ τὸν πατέρα, τὸν ὅλων θεὸν, καὶ τὴν μητέρα τῶν συμπάντων, τὴν ἀρετὴν καὶ σοφίαν τοῦ θεοῦ, καὶ προσκολλᾶται καὶ ἑνοῦται τῇ αἰσθήσει. Ganz ſo und aus ähnlicher Veranlaſſung erſcheint die Sophia in der Schrift quod deter. potiori insidiari soleat, Pf. II. 182, Mitte, wo unſer Verfaſſer das vierte Gebot, „ehre Vater und Mutter, daß es dir wohl gehe,“ ebenfalls auf Gott und ſeine Weisheit deutet: ἐὰν πατέρα μὲν τὸν γεννήσαντα κόσμον, μητέρα δὲ τὴν σοφίαν, δι' ἧς ἀπετελέσθη τὸ πᾶν, τιμῆς ἀξιώσῃς, αὐτὸς εὖ πείσῃ. Δεῖται γὰρ οὐδενὸς, οὔτε ὁ πλήρης θεὸς, οὔτε ἡ ἄκρα καὶ παντελὴς ἐπιστήμη· ὥστε τὸν θεραπευτικὸν τούτων μὴ τοὺς θεραπευομένους ἀνενδεεῖς ὄντας, ἀλλ' ἑαυτὸν μάλιστα ὠφελεῖν. Abermals iſt hier die Weisheit gleich mit ἄκρα θεοῦ ἐπιστήμη.

Wenn ſie in den bisherigen Stellen immer nur, unter dem Bilde der Mutter, zur Weltſchöpferin gemacht wird, ſo erſcheint ſie an andern Orten in ſchmuckloſen Worten als ſolche. Man vergleiche de migratione Abrahami, Pf. III. 428, unten: τὴν σοφίαν αὐτοῦ διασυνίστησιν (ὁ θεὸς nämlich) οὐ μόνον ἐκ τοῦ τὸν κόσμον δεδημιουργηκέναι, ἀλλὰ καὶ ἐκ τοῦ τὴν ἐπιστήμην τῶν γεγονότων ἱδρυκέναι βεβαιότατα παρ' ἑαυτῷ. Sie iſt hier zugleich weltſchöpferiſche Kraft und Allwiſſenheit.

Aber nicht nur darin iſt die Sophia dem Logos gleich,

daß beiden auf dieſelbe Weiſe die Schöpfung zugeſchrieben wird, ſondern erſtere iſt auch, wie der Logos, inneres Princip der Seele, Geberin der Wahrheit und Tugend. So wird ſie ſehr bilderreich dargeſtellt in der Schrift de profugis, Pf. IV. 244, M. I. 553, Mitte. Veranlaſſung gibt die Aufforderung Iſaak's an Jakob (cfr. Gen. XXVIII. 2.) ἀναστὰς ἀπόδραθι εἰς τὴν Μεσοποταμίαν, εἰς τὸν οἶκον Βαθουὴλ τοῦ πατρὸς τῆς μητρός σου. Dieſe Worte werden ſo gedeutet. „Wende dich zur himmliſchen Weisheit, denn du wirſt an ihr einen ſichern Hafen in den Stürmen des Lebens finden. Dieſe Weisheit werde in der Schrift durch den Namen Bathuel bezeichnet, welcher Tochter Gottes bedeute. Denn wirklich ſey die Weisheit eine reine, ſtets jungfräuliche Tochter. Warum heißt nun aber Bathuel, Vater der Rebekka? wie kann die Weisheit, eine Tochter Gottes, Vater ſeyn? wohl aus keinem andern Grunde, als weil ihr Name zwar weiblich, ihr Weſen aber männlich iſt. Wir bekümmern uns nicht um Namen, ſondern erklären die Tochter Gottes, die Weisheit geradezu für den Vater und Erzeuger, der in die Seelen den Saamen der Wiſſenſchaft, des Verſtandes und löblicher Handlungen legt.“ Der Text iſt: σοφίας δὲ ὄνομα Βαιθουὴλ ἐν χρηματισμοῖς ᾕδεται, τοῦτο δὲ μεταλήφθὲν, θυγάτηρ θεοῦ προσαγορεύεται· καὶ γνησία γε θυγάτηρ καὶ ἀεὶ πάρθενος, ἀψαύστου καὶ ἀμιάντου φύσεως ἐπιλαχοῦσα, διά τε τὴν ἑαυτῆς κοσμιότητα, καὶ διὰ τὸ ἄξίωμα τοῦ γεννήσαντος. Πατέρα δὲ τῆς Ῥεβέκκας Βαιθουὴλ εἶπε. Καὶ πῶς ἡ θυγάτηρ τοῦ θεοῦ, σοφία, λέγοιτ' ἂν ἐνδίκως εἶναι „πατήρ;“ Ἢ διότι ὄνομα μὲν θῆλυ σοφίας ἐστὶν, ἀῤῥὲν δὲ ἡ φύσις; Καὶ γὰρ αἱ ἀρεταὶ πᾶσαι προσρήσεις μὲν ἔχουσι γυναικῶν, δυνάμεις δὲ καὶ πράξεις ἀνδρῶν τελειοτάτων· ἐπειδὴ τὸ μετὰ θεὸν, καὶ ἂν εἰ τῶν ἄλλων ἁπάντων πρεσβύτατον εἴη, δευτέραν ἔχον χώραν θῆλυ ὡς ἂν παρὰ ἄῤῥεν τὸ τὰ ὅλα ποιοῦν ἐλέχθη, κατὰ τὴν πρὸς τἄλλα ὁμοιότητα. Ἀεὶ γὰρ προνομίαν τοῦ

ἀῤῥενος ἔχοντος, ἐνδεῖ καὶ ὑστερίζει τὸ θῆλυ. Λέγομεν οὖν, μηδὲν τῆς ἐν τοῖς ὀνόμασι διαφορᾶς φροντίσαντες, τὴν θυγατέρα τοῦ θεοῦ σοφίαν ἄῤῥενά τε καὶ πατέρα εἶναι, σπείροντα καὶ γεννῶντα ἐν ψυχαῖς μάθησιν, παιδείαν, ἐπιστήμην, φρόνησιν, καλὰς καὶ ἐπαινετὰς πράξεις. Ἔνθεν δὲ ὁ ἀσκητὴς Ἰακὼβ μνᾶται γάμον ἑαυτῷ· πόθεν γὰρ ἄλλοθεν, ἢ ἐκ τοῦ σοφίας οἴκου κοινωνὸν ἐυρήσει, γνώμην ἀνεπίληπτον, ᾗ πάντα συνδιατρίψει τὸν αἰῶνα; Das meiſte in dieſer Darſtellung iſt Bild, oder durch den Zwang der Allegorie entſtanden, als eigenthümliche Idee unſeres Verfaſſers möchte ich nur den Satz herausheben, daß die göttliche Weisheit in den menſchlichen Seelen Erkenntniß wirke, und in ihnen wohne. Dieſes ſpricht er nun auch an vielen andern Stellen, und auf die verſchiedenſte Weiſe, aus. Sie iſt das Manna, das den Vätern zu Theil ward. So de profugis, Pf. IV. 282, wo er die Stelle Exod. XVI. 4: ἰδοὺ ἐγὼ ὔω ὑμῖν ἄρτους ἐκ τοῦ οὐρανοῦ, ſo erklärt: τῷ γὰρ ὄντι τὴν αἰθέριον σοφίαν ὁ θεὸς ταῖς εὐφυέσι καὶ φιλοθεάμασιν ἄνωθεν ἐπιψεκάζει διανοίαις. Sie iſt der Quell, den Moſes aus dem Felſen ſchlug, und der die Seelen tränkt. Man vergleiche das zweite Buch legis allegor., Pf I. 228, unten: ἡ ἀκρότομος πέτρα, ἡ σοφία τοῦ θεοῦ ἐστιν — ἐξ ἧς ποτίζει τὰς φιλοθέους ψυχάς. Ebenſo erſcheint ſie in der Schrift quod deterior potiori insidiari soleat, Pf. II. 216, Mang. I. 213, Mitte. Er erklärt hier den Spruch, Deuter. XXXII. 13: ἐθήλασαν μέλι ἐκ πέτρας καὶ ἔλαιον ἐκ στερεᾶς πέτρας, auf folgende Weiſe: πέτραν τὴν στερῤῥὰν καὶ ἀδιάκοπον ἐμφαίνων σοφίαν θεοῦ, τὴν τροφὸν καὶ τιθηνοκόμον καὶ κουροτρόφον τῶν ἀφθάρτου διαίτης ἐφιεμένων. Αὕτη γὰρ, οἷα μήτηρ τῶν ἐν κόσμῳ γενομένη, τὰς τροφὰς ἐξ ἑαυτῆς εὐθὺς ἤνεγκε τοῖς ἀποκυηθεῖσιν· ἀλλ' οὐχ ἅπαντα τροφῆς θείας ἠξιώθη, τὰ δὲ ὅσα τῶν ἐκγόνων ἐπάξια τῶν γεννησάντων ἐυρίσκετο· πολλὰ γὰρ ἐσθ' ἃ λιμὸς ἀρετῆς, ὁ τοῦ περὶ τὰ σιτία καὶ

ποτὰ σχετλιώτερος, διέφθειρε. Φέρεται δὲ ἡ τῆς θείας σοφίας πηγὴ, τοτὲ μὲν ἠρεμαιοτέρῳ καὶ πραοτέρῳ ῥεύματι, τοτὲ δὲ αὖ μετ' ὀξυτέρου τοῦ τάχους καὶ πλείονος φορᾶς τε καὶ ῥύμης. Ὅταν μὲν οὖν ἠρέμα κατέρχηται, μέλιτος γλυκαίνει τὸν τρόπον· ὅταν δὲ μετ' ὠκύτητος, ἀθρόα ὕλη καθάπερ ἔλαιον ψυχικοῦ γίνεται φωτός. Aehnlich iſt eine Aeußerung in der Schrift de posteritate Caini, Pf. II. 322, unten, Mang. I. 251, unten, wo unſer Verfaſſer den Spruch, Genesis XXIV. 16, κατέβη ἡ Ῥεβέκκα ἐπὶ τὴν πηγὴν ἀναπλῆσαι τὴν ὑδρίαν καὶ ἀνέβη, myſtiſch ſo deutet: πόθεν γὰρ τὴν φρονήσεως διψῶσαν διάνοιαν εἰκός ἐστι πληροῦσθαι πλὴν ἀπὸ σοφίας θεοῦ, τῆς ἀνελλιποῦς πηγῆς, εἰς ἣν κατιοῦσα ἀναβαίνει κατὰ τὸ συγγενὲς σπουδαῖον μαθητοῦ. Ganz daſſelbe über dieſelbe Stelle findet ſich de profugis, Pf. IV. 310, oben, mit dem Beiſatze: ἥδ' ἐστὶν (πηγὴ scl.) ἡ θεία σοφία, ἐξ ἧς αἴτε κατὰ μέρος ἐπιστήμαι ποτίζονται καὶ ὅσαι ψυχαὶ φιλοθεάμονες ἔρωτι τοῦ ἀρίστου κατέσχηνται. Hier wird die Weisheit zur ἐπιστήμη ἐπιστημῶν, wie ſonſt der Logos als ἰδέα ἰδεῶν erſcheint.

Endlich wird die σοφία ganz wie der λόγος auch das Vaterland und die Heimath frommer und weiſer Seelen genannt. So im dritten Buche Legis allegoriarum, Pf. I. 270, Mitte. Unſer Verfaſſer ſagt hier, der wahre Weiſe müſſe aus ſich ſelbſt heraus treten, dem Leibe entfliehen und nur Gott allein leben. Darum heiße es auch, (Exod. XXX. 7,) Moſes habe ſein Gezelt außerhalb des Lagers aufgerichtet; denn Gezelt bedeute die göttliche Weisheit, in welcher der Gerechte wohne, das Lager aber den Leib; ſo daß der Sinn des Ausſpruches der ſey: Ein Weiſer, welcher der höheren Wiſſenſchaft theilhaftig ſey, lebe außer dem Körper und nur der Weisheit. Die Worte ſind: οὐχ ὁρᾷς, ὅτι καὶ τὴν παρὰ τοῦ θεοῦ σκηνὴν λαβὼν, τουτέστι σοφίαν, ἐν ᾗ κατασκηνοῖ καὶ ἐνοικεῖ ὁ σοφὸς, ἔπηξε καὶ ἐβεβαιώσατο καὶ

κραταιῶς ἱδρύσατο, οὐκ ἐν τῷ σώματι ἀλλ' ἔξω τούτου. Das Bild ἡ σοφία, ἐν ᾗ ἐνοικεῖ ὁ σοφὸς iſt zwar durch das Gegenbild σκηνή entſtanden, aber die Idee ſelbſt ſtimmt trefflich mit den ſonſtigen Anſichten Philo's überein.

Man erſieht aus der bisherigen Schilderung, daß der Weisheit ganz dieſelben Prädikate gegeben werden, welche ſonſt dem Logos zukommen. Sie iſt Umfang und Ort der Ideen, Idee und Kraft zugleich, ſie iſt die Weltſchöpferin, ſie iſt endlich inneres Princip der Seele, Alles ſo, wie wir es bei dem Logos fanden, nur daß ſie in letzterer Beziehung weniger als eingeborne Kraft des Geiſtes, als Segen von oben, dargeſtellt wird, was aber ſchon in dem Worte liegt, da man gewohnt iſt, die Weisheit nicht als etwas Natürliches, ſondern als etwas Erworbenes zu denken. Ja, die Uebereinſtimmung in den Prädikaten iſt ſo groß, daß jene ſehr eigenthümliche Wendung der Logoslehre, der Begriff des τομεύς, auch auf ſie übergetragen wird. Dieß geſchieht in der Schrift de profugis, Pf. IV. 340, Mang. I. 575, untere Mitte. Er ſagt hier, der Quelle, aus welcher Rebekka (der zum Himmliſchen aufſtrebende Sinn) ſchöpfte, werde in der Schrift (Genes. XIV. 7.), der ſehr paſſende Name κρίσις und ἁγία gegeben: Ταύτῃ ὁ ἱερὸς λόγος τῇ πηγῇ προσφυέστατα ὀνόματα τίθεται, „κρίσιν“ αὐτὴν καὶ „ἁγίαν“ προσαγορεύων. „Ἀναστρέψαντες“ γὰρ, φησὶν, ἦλθον ἐπὶ τὴν πηγὴν τῆς κρίσεως, αὕτη ἐστὶ Κάδδης“ καλεῖται δὲ Κάδδης ἅγιος. Μονονοὺχ ἐκβοᾷ καὶ κέκραγεν, ὅτι ἡ τοῦ θεοῦ σοφία ἁγία τέ ἐστιν, οὐδὲν ἐπιφερομένη γήϊνον, καὶ κρίσις τῶν ὅλων, ᾗ πᾶσαι ἐναντιότητες διαζεύγνυνται. Die Ausdrücke κρίσις τῶν ὅλων, διαζευγνῦναι τὰς ἐναντιότητας, werden ebenſo vom Logos τομεὺς gebraucht, und namentlich kann διαζευγνῦναι nichts anderes bedeuten, als jenes Scheiden, das ſonſt dem Logos zugeſchrieben wird. —

Ich hoffe, Jedermann werde mit mir dieſe Stellen ge-

nügend finden für die wohlbegründete Vermuthung, daß λόγος und σοφια Wechſelbegriffe ſeyen. Gegen dieſe Annahme ließen ſich zwar ſolche Stellen erheben, wo beide Begriffe neben einander geſtellt, und deutlich unterſchieden werden. Von dieſer Art ſind folgende. Im zweiten Buche von den Träumen, Pf. V. 294, Mitte, Mang. I. 690, gegen unten, wird die Stelle Genesis II. 10: ποταμὸς δὲ πορεύεται ἐξ Ἐδὲμ ποτίζειν τὴν γῆν, ſo erklärt: Καλεῖ τὴν μὲν τοῦ ὄντος σοφιαν, Ἐδὲμ, ἧς ἑρμηνεία τρυφή. Διότι, οἶμαι, ἐντρύφημα καὶ θεοῦ σοφια, καὶ σοφιας θεὸς, ἐπεὶ καὶ ἐν ὕμνοις ᾄδεται, „Κατατρύφησον τοῦ κυρίου.“ Κάτεισι δὲ ὥσπερ ἀπὸ πηγῆς, τῆς σοφιας, ποταμοῦ τρόπον, ὁ θεῖος λόγος, ἵνα ἄρδῃ καὶ ποτίζῃ τὰ ὑλύμπια καὶ οὐράνια φιλαρέτων ψυχῶν βλαστήματα καὶ φυτὰ, ὡςανεὶ παράδεισον. Man ſieht wohl, warum hier λόγος und σοφια einander entgegengeſtellt werden. Es mußten nämlich, wegen der im Texte ſtehende Worte Ἐδὲμ und ποταμὸς auch in der Allegorie zwei entſprechende Begriffe aufgefunden werden. Deßwegen kann dieſer Unterſcheidung, weil ſie nicht freiwillig iſt, kein großes Gewicht zukommen. Wollte man aber auch einen tiefern philoſophiſchen Sinn in den Worten finden, ſo könnte es doch nur die ſeyn: Der λόγος, als die auf die Welt wirkende Gottesidee, geht aus von der ἐνδιάθετος σοφια θεοῦ, und der Unterſchied zwiſchen λόγος und σοφια käme dann auf die oben nachgewieſene Unterſcheidung, zwiſchen dem innern und äußern Logos zurück. Ganz ähnlich iſt eine Stelle auf der folgenden Seite: τοῦτον τὸν λόγον εἰκάσας ποταμῷ τις τῶν ἑπταλφων Μωϋσέως ἐν ὕμνοις εἶπεν (cfr. Pſalm 65, 10.), ὁ ποταμὸς τοῦ θεοῦ ἐπληρώθη ὑδάτων. Καὶ τινα τῶν ἐπὶ γῆς ῥεόντων ἄλογον κυριολογεῖσθαι· ἀλλ', ὡς ἔοικε, πλήρη τοῦ σοφιας νάματος τὸν θεῖον λόγον διασυνίστησι, μηδὲν ἔρημον καὶ κενὸν ἑαυτοῦ μέρος ἔχοντα· μᾶλλον δὲ, ὡς εἰπέ τις, ὅλον δι' ὅλων ἀναχεόμενον, καὶ αἰρόμενον εἰς ὕψος, διὰ τὴν συνεχῆ καὶ

ἐπάλληλον τῆς ἀεννάου πηγῆς ἐκείνης φοράν. Niemand wird hier λόγος θεῖος und νᾶμα σοφίας für etwas verſchiedenes halten; vielmehr iſt letzteres beigeſetzt, um die Qualität des λόγος zu bezeichnen.

Scheinbar wichtiger iſt eine Unterſcheidung in der Schrift de profugis, Pf. IV. 256, unten, Mang. I. 557, Mitte. Er ſpricht hier allegoriſirend über die Stelle, Exod. XXI. 13: δώσω σοὶ τόπον, οὗ φεύξεται ὁ φονεύσας ἀκουσίως. „Der Ausdruck τόπος bedeute Gott; die Worte δώσω σοὶ ſeyen nicht auf den Fliehenden oder den Mörder zu beziehen, ſondern auf den, mit welchem Jehova rede, auf Moſes oder den τρόπος ψυχῆς, den dieſer Name bezeichne. Denn es ſey ein großer Unterſchied zwiſchen einem Bürger und Bewohner des τόπος und einem Flüchtlinge, der ſich nur vorübergehend dort aufhalten dürfe.“ Um dieß an einem Beiſpiele zu zeigen, fährt er ſo fort: τῷ μὲν γὰρ ἑαυτοῦ λόγῳ ὁ θεὸς πατρίδα οἰκεῖν τὴν ἐπιστήμην ἑαυτοῦ, ὡς ἂν αὐτόχθονι δεδώρηται, τῷ δὲ ἐν ἀκουσίοις γενομένῳ σφάλμασι, καταφυγὴν, ὡς ὀθνείῳ ξένην, οὐχ ὡς πατρίδα ἀστῷ.

Der Ausdruck ἐπιστήμη θεοῦ, gleichbedeutend mit σοφία, wie wir oben gezeigt, entſpricht dem Worte τόπος, das er durch θεὸς erklärt. Alſo iſt ἐπιστήμη Gott ſelbſt, und der Sinn iſt dieſer: Der Logos, als Weltkraft, wohnt in der σοφία oder ἐπιστήμη θεοῦ, ſo daß die Bedeutung der Stelle auf daſſelbe Ergebniß hinausläuft, das wir in der vorhergehenden gefunden haben. Ein reeller Unterſchied zwiſchen λόγος und σοφία findet alſo nicht ſtatt. Dieß geht auch noch aus einer Menge anderer Stellen hervor; denn wenn in den ſeither angeführten der λόγος von der Weisheit abgeleitet wird, ſo findet in andern das umgekehrte Verhältniß ſtatt. So de profugis, Pf. IV. 282, Mang. I. 566, oben, in einer Stelle, die ſchon berührt worden iſt. Er redet hier wieder myſtiſch vom Manna: ζητήσαντες καὶ τί τὸ τρέφον ἐστὶ

τὴν ψυχήν — „οὐ γὰρ," ἧ φησι Μωϋσῆς, „ἤδεισαν τί ἦν" — εὗρον μαθόντες ῥῆμα θεοῦ καὶ λόγον θεῖον, ἀφ' οὗ πᾶσαι παιδεῖαι καὶ σοφίαι ῥέουσιν ἀένναοι. Ἥδ' ἐστὶν ἡ οὐράνιος τροφὴ, μηνύεται δὲ ἐν ταῖς ἱεραῖς ἀναγραφαῖς ἐκ προσώπου τοῦ αἰτίου λέγοντος, „Ἰδοὺ ἐγὼ ὗω ὑμῖν ἄρτους ἐκ τοῦ οὐρανοῦ." . Τῷ γὰρ ὄντι τὴν αἰθέριον σοφίαν ὁ θεὸς ταῖς εὐφυέσι καὶ φιλοθεάμοσιν ἄνωθεν ἐπιψεκάζει διανοίαις. Der Logos erscheint hier als Vater der σοφία, und verhält sich zu letzterer, wie das Allgemeine zum Besondern. Andererseits steht Logos wieder als gleichbedeutend mit der Weisheit da, denn das Manna, oder ἄρτος οὐράνιος wird ja im Anfange des Satzes dem λόγος, am Ende der σοφία gleichgesetzt. Man sieht also auf's klarste, daß unser Verfasser, je nach dem Texte, den er erklärt, bald den einen, bald den andern Begriff voranstellt, daß aber beide im Grunde eins und dasselbe sind.

Wenn noch ein Zweifel übrig wäre, so würde er durch folgende zwei Stellen völlig gehoben, wo der Verfasser selbst die Identität beider ausdrücklich behauptet. Die erste findet sich im ersten Buche legis alleg., Pf. I. 156. unten, und 158. oben, und lautet so: ποταμὸς δέ φησιν ἐκπορεύεται ἐξ Ἐδὲμ, τοῦ ποτίζειν τὸν παράδεισον. Ποταμὸς ἡ γενικὴ ἐστιν ἀρεταδότης, αὕτη ἐκπορεύεται ἐκ τῆς Ἐδὲμ τοῦ θεοῦ σοφίας, ἡ δέ ἐστιν ὁ τοῦ θεοῦ λόγος· πάντα γὰρ τοῦτον πεποίηται ἡ γενικὴ ἀρετή. Die andere steht in dem Buche quod deterior potiori insidiari soleat, Pf. II. 216, Mang. I. 213, zu unterst, und ist theilweise schon angeführt worden. Nachdem er nämlich den Felsen, aus dem Moses Wasser schlug, auf die beschriebene Weise für die σοφία erklärt, fährt er einige Linien weiter unten so fort: τὴν πέτραν ταύτην ἑτέρωθι συνωνυμίᾳ χρώμενος καλεῖ Μάννα, τὸν πρεσβύτατον τῶν ὄντων λόγον θεῖον, ὃς ὀνομάζεται τὸ γενικώτατόν, τι. Wenn Manna und πέτρα synonym sind, und weiter Manna

mit Logos und πέτρα mit Weisheit eins ist, so sind auch λόγος und σοφία synonym.

Es fragt sich nun bloß noch, warum unser Verfasser bald diesen, bald den andern Ausdruck braucht, und nicht bei einer Bezeichnung stehen bleibt. Außer den schon berührten Gründen, ist es noch ein anderer, der ebenfalls in die Augen fällt, sobald man die angeführten Stellen mit Aufmerksamkeit betrachtet. Er setzt nämlich σοφία statt λόγος hauptsächlich dann, wenn in dem Texte, den er erklärt, weibliche mystische Namen vorkommen, wie μήτηρ, θυγάτηρ, πέτρα, πηγή, σκηνή u. s. w., er setzt dagegen λόγος überall, wo ihn nichts im Texte zwingt, weibliche Namen zu gebrauchen; mit andern Worten, wo seine allegorische Erklärung ungehindert fortfließt, oder da, wo männliche mystische Namen, wie ποταμὸς, ἄρτος οὐράνιος, ihn selbst darauf leiten. Im Allgemeinen ist ihm der Begriff λόγος weit geläufiger, als der andere, σοφία, und man sieht wohl, daß ersterer weit mehr seiner Zeit angehört, als der letztere, worüber später Mehreres. Daher kommt es denn auch, daß er in den historisirenden Schriften, wo der Zwang des Textes und der Allegorie zum großen Theil wegfällt, nur sehr spärlich und meist zufällig von der Sophia redet.

Nachdem wir so die Lehre von der göttlichen Weisheit gegeben haben, ist nöthig, daß wir noch kurz die wichtige Frage berühren, was er sich eigentlich unter der Sophia gedacht habe. Sie läßt sich nicht befriedigend lösen, weil dieser Begriff zu den unsichersten und schwankendsten jener sonderbaren Philosophie gehört. Um einige Klarheit zu gewinnen, muß man vor Allem den doppelten Sinn des Wortes unterscheiden, sofern es nämlich eine δύναμις ἐνδιάθετος oder προφορικὴ bezeichnet. In ersterer Beziehung ist die σοφία vom göttlichen Wesen nicht verschieden, sondern eine Eigenschaft, die vom menschlichen Verstande, in dem mehrere Kräfte un-

terſchieden werden, auf den göttlichen übergetragen wurde. In der zweiten Beziehung, ſofern die Weisheit eine Weltkraft iſt, verhält es ſich anders; da Gott, nach unſers Verfaſſers Lehre, als abſolutes Weſen nicht auf die Welt wirken kann, und ſeine Aeußerung auf dieſelbe durch Kräfte vermittelt wird, ſo gehört die σοφία auch unter die Zahl dieſer Mittelglieder. Was iſt ſie nun aber als ſolches? Eine Andeutung über dieſe Frage finde ich in einer Stelle der Schrift de migratione Abrahami, Pf. III. 428, Mitte: ἡ σοφία οὐ μόνον φωτὸς τρόπον ὄργανον τοῦ ὁρᾶν ἐστιν, ἀλλὰ καὶ αὐτὴν ὁρᾷ. Αὕτη τοῦ θεοῦ τὸ ἀρχέτυπον ἡλίου φέγγος, οὗ μίμημα καὶ εἰκὼν ἥλιος. Zwar kann nach dem Zuſammenhange bloß der Sinn in dieſer Stelle liegen: die Weisheit umfaſſe die Idee alles Wiſſens, ſie ſey die ἰδέα ἰδεῶν, ſo wie alles Anſchauliche erſt durch die Sonne gegeben werde. Allein die Behauptung, daß ſie die Urſonne ſey, ſcheint mehr zu ſeyn, als ein Bild, wenn man einen Ausſpruch über den Wechſelbegriff der σοφία, über den λόγος hiemit vergleicht. De mundi opificio, Pf. I. 18, gegen oben, Mang. I. 6, unten, und 7. oben, ſpricht er alſo vom λόγος. „Den unſichtbaren, intelligiblen Logos nennt Moſes Abbild Gottes, und ein Abbild von dieſem iſt hinwiederum jenes unſichtbare Licht, das dem göttlichen Logos, der die Schöpfung offenbarte, nachgebildet iſt. Es iſt dieſes Licht ein überhimmliſcher Stern, Urquell aller ſichtbaren Himmelslichter, und eigentlich Allglanz und der Urborn zu nennen, aus welchem Sonne und Mond und die andern wandelnden und feſten Sterne ihr Licht ſchöpfen: τὸν δὲ ἀόρατον καὶ νοητὸν θεῖον λόγον, εἰκόνα λέγει θεοῦ. Καὶ ταύτης εἰκόνα τὸ νοητὸν φῶς ἐκεῖνο, ὃ θείου λόγου γέγονεν εἰκὼν τοῦ διερμηνεύσαντος τὴν γένεσιν αὐτοῦ. Καὶ ἔστιν ὑπερουράνιος ἀστὴρ, πηγὴ τῶν αἰσθητῶν ἀστέρων, ἣν οὐκ ἀπὸ σκοποῦ καλέσειεν ἄν τις παναύγειαν, ἀφ' ἧς ὁ ἥλιος καὶ ἡ σελήνη καὶ οἱ ἄλλοι πλανῆτές τε καὶ ἀπλα-

νεῖς ἀρύονται, καθ' ὅσον ἑκάστῳ δύναμις, τὰ πρέποντα φέγγη. In dieſer dunkeln Stelle, auf welche wir ſpäter zurückkommen werden, liegen folgende Sätze: der Logos iſt zugleich Ebenbild Gottes und Offenbarer, oder offenbar gewordener Gott, ὁ διερμηνεύσας τὴν γένεσιν. Ein Abglanz von ihm iſt das intelligible Urlicht, aus dem die Sterne ihren Glanz ſchöpfen. Demnach muß auch der Logos ſelbſt eine Lichtnatur ſeyn, ſofern er von Gott getrennt und als kosmiſche Kraft gedacht wird. Dieß fällt um ſo weniger auf, wenn man bedenkt, daß Philo Gott ſelbſt als ein Lichtweſen darſtellt. Da nun aber ferner σοφία und λόγος in jeder Beziehung Wechſelbegriffe ſind, ſo gilt dieß auch von dieſer. Folglich möchten wir wohl Recht haben, wenn wir in der oben angeführten Stelle mehr als ein bloßes Bild oder Umſchreibung und Wortſchmuck finden. Nun erhebt ſich aber noch die zweite Frage, wie die σοφία, die doch zuerſt bloß eine Eigenſchaft des göttlichen Verſtandes iſt, zu ſo etwas werden konnte. Abermals finden wir eine Andeutung hierüber in dem zweiten Buche legis allegoriarum, Pf. I. 228, unten, wo er ſagt: ἡ ἀκρότομος πέτρα (aus welchem Moſes Waſſer ſchlug, und der unſerem Verfaſſer, wie wir wiſſen, ein Bild der himmliſchen Weisheit iſt), ἡ σοφία τοῦ θεοῦ ἐστιν, ἣν ἄκραν καὶ πρωτίστην ἔτεμεν ἀπὸ τῶν ἑαυτοῦ δυνάμεων. Man könnte verſucht ſeyn, die Worte ἣν ἄκραν καὶ πρωτίστην ἔτεμεν für ein Bild zu halten, das ganz auf Rechnung des Beiworts ἀκρότομος bei πέτρα, dem Sinnbilde der göttlichen Weisheit, zu ſchreiben ſey, und alſo für rein zufällig anzuſehen; allein man kommt auf eine ganz andere Meinung, wenn man dieſen Ausſpruch mit einer Stelle der Weisheit Salomo's vergleicht, deren Verfaſſer in dieſelbe Schule mit Philo gehörte. Im ſiebenten Capitel V. 25. wird von der σοφία geſagt: ἀτμὶς γάρ ἐστι τῆς τοῦ θεοῦ δυνάμεως, καὶ ἀπόῤῥοια τῆς τοῦ παντοκράτορος δόξης εἰλικρινής. Iſt

dieß nicht ein anderer Ausdruck für eine und dieselbe Idee, die unser Verfasser mit den Worten bezeichnet, *ἀκραν καὶ πρωτιστην ἔτεμεν ὁ θεὸς τὴν σοφιαν ἀπὸ τῶν ἑαυτοῦ δυνάμεων*?

Ich, meines Theils, bin vollkommen hievon überzeugt. Um so wichtiger ist denn diese Stelle auch für die Lehre vom Logos, über den sich kein ähnlicher Ausspruch findet. Denn wenn die Weisheit eine von Gott ausgeschiedene Kraft, ein ausgeflossenes Urlicht ist, so muß es auch ihr Wechselbegriff, der Logos, seyn.

d) Vom *πνεῦμα ἅγιον*.

Neben der *σοφια* und dem *λόγος* kommt noch ein *πνεῦμα ἅγιον* mit Prädikaten vor, wie sie den beiden erstern gegeben werden; es ist daher nöthig, daß wir unsere Untersuchung auch auf dieses Wort ausdehnen.

Πνεῦμα θεοῦ oder *πνεῦμα ἅγιον* ist ein Begriff, der wahrscheinlich von den Alexandrinern nicht selbstständig ausgebildet wurde, der wenigstens in den Schriften Philo's selten und nur da vorkommt, wo ihn der Text des alten Testaments von selbst darauf leitete. Er nimmt übrigens das Wort in derselben doppelten Bedeutung, die auch im Originale gilt, in geistiger nämlich und physischer. Hauptstelle ist de gigantibus, Pf. II. 366, Mang. I. 265, gegen unten: Das Wort *πνεῦμα* habe eine doppelte Bedeutung; „es bezeichne die bewegte Luft, das dritte Element, und so komme es im ersten Capitel der Geneſis bei der Weltschöpfung vor. Die zweite Bedeutung sey reine vollkommene Weisheit, die jeder Weise in sich trage; so Beseleel (cfr. Exod. XXXI. 1 — 3.), Moses und die 70 Aeltesten (Numeri XI. 17.). Der Text lautet so: *λέγεται δὲ θεοῦ πνεῦμα καθ' ἓνα μὲν τρόπον, ὃ ῥέων ἀὴρ ἐπὶ γῆς, τρίτον στοιχεῖον ἐποχούμενον ὕδατι. Παρ'*

ὁ φησιν ἐν τῇ κοσμοποιΐᾳ, „Πνεῦμα θεοῦ ἐπεφέρετο ἐπάνω τοῦ ὕδατος“ ἐπειδήπερ ἐξαιρόμενος ὁ ἀὴρ κοῦφος ὢν ἄνω φέρεται, ὕδατι βάσει χρώμενος. Καθ' ἕτερον δὲ τρόπον ἡ ἀκήρατος ἐπιστήμη, ἧς πᾶς ὁ σοφὸς εἰκότως μετέχει. Δηλοῖ δὲ ἐπὶ τοῦ τῶν ἁγίων ἔργων δημιουργοῦ καὶ τεχνίτου φάσκων, ὅτι „Ἀνεκάλεσεν ὁ θεὸς τὸν Βεσελεὴλ, καὶ ἐνέπλησεν αὐτὸν πνεύματος θείου, σοφίας, συνέσεως, ἐπιστήμης, ἐπὶ παντὶ ἔργῳ διανοεῖσθαι.“ Ὥςτε τὸ τί ἐστι πνεῦμα θεῖον ὁρικῶς διὰ τῶν λεχθέντων ὑπογράφεσθαι. Τοιοῦτόν ἐστι καὶ τὸ Μωϋσέως πνεῦμα, ὃ ἐπεφοίτησε τοῖς ἑβδομήκοντα πρεσβυτέροις, τοῦ διενεγκεῖν ἑτέρων καὶ βελτιωθῆναι χάριν, οἷς οὐδὲ πρεσβυτέροις ἔνεστι γενέσθαι πρὸς ἀλήθειαν, μὴ μεταλαβοῦσι τοῦ πανσόφου πνεύματος ἐκείνου.

In phyſiſcher Beziehung kommt indeß πνεῦμα nur noch einmal, ſoviel mir bekannt, bei unſerem Verfaſſer, vor. De mundi opificio, Pſ. I. 88, Mitte, ſagt er aus Gelegenheit der Stelle, Genes. II. 6: πηγὴ δὲ ἀνέβαινεν ἀπὸ τῆς γῆς καὶ ἐπότιζεν πᾶν τὸ πρόςωπον αὐτῆς: „mit Recht habe Moſes das ſüße Waſſer von der Meeresfluth abgeſondert, und für ſich als Element hingeſtellt, weil die Erde wohl ohne das Meer, nicht aber ohne das ſüße Waſſer beſtehen könne, da ſie durch letzteres zu einem Ganzen verbunden, gleichſam geleimt werde. Die Erde werde nämlich, theils durch die Macht des verbindenden Geiſtes zuſammengehalten, theils durch die Näſſe, weil dieſe verhindere, daß ſie ſich nicht in kleine Bruchſtücke zerſpalte. Συνέχεται δὲ καὶ διαμένει (sc. ἡ γῆ) τὰ μὲν πνεύματος ἑνωτικοῦ δυνάμει, τὰ δὲ νοτίδος οὐκ ἐώσης ἀφαυαινομένην κατὰ τρύφη μικρὰ καὶ μεγάλα θρύπτεσθαι. Zu dieſer unerwarteten Wendung veranlaßte ihn ohne Zweifel die Stelle, Genes. I. 2, wo ja ein Geiſt Gottes vorkommt, der über dem Waſſer ſchwebt. Da Philo eben dieſes πνεῦμα in dem zunächſt vorher angeführten Ausſpruche für eine Naturkraft erklärt, ſo iſt kein Zweifel, daß es auch hier ſo zu

nehmen ſey, was andererſeits auch aus der engen Verbindung hervorgeht, in welche er es zu einem der vier Elemente, dem Waſſer, ſetzt. Allein man darf nicht vergeſſen, daß unſer Verfaſſer auch den λόγος, der, wie wir zeigen werden, in den meiſten Beziehungen, gleichbedeutend mit πνεῦμα iſt, als δεσπὸς τῶν ὅλων vorſtellt; es mußte ihm daher um ſo leichter werden, eine Beſtimmung, an die er ſchon vom λόγος her gewohnt war, auch auf dieſen andern Begriff überzutragen.

Als geiſtiges Princip konnte πνεῦμα auf doppelte Weiſe gedacht werden, entweder als eine der menſchlichen Seele eingeborne Kraft, oder als eine vorübergehende Gabe der Gottheit.

In erſterer Bedeutung finden wir das Wort im erſten Buche legis allegor. Pf. I. 140. 142. Mang. I. 50. u. flg. Er erklärt hier die Stelle, Genes. II. 7: ἐνεφύσησεν εἰς τὸ πρόσωπον αὐτοῦ πνεῦμα ζωῆς. „Das Wort ἐνεφύσησε ſey ſoviel als ἐψύχωσε τὰ ἄψυχα, er belebte den νοῦς. Dieſe Belebung beſteht darin, daß er ihm das wahre Leben, d. h. die Fähigkeit zur Tugend, oder daß er ihm die Möglichkeit gab, das höchſte Weſen zu erkennen. Der Act der Belebung beſtehe darin, daß Gott durch das πνεῦμα ſeine ſchaffende Kraft auf den Menſchen überleite; Grund derſelben ſey, theils die Liebe Gottes, theils die Abſicht, den Menſchen frei und zurechnungsfähig zu machen, damit er nach Tugend ſtreben könne, und wenn er wegen Laſterthaten geſtraft würde, die Strafe als verdient anerkennen müſſe, weil er die Macht beſitze, durch das πνεῦμα oder die ἐμψύχωσις das Gute zu thun.“ Φιλόδωρος ὢν ὁ θεὸς χαρίζεται τὰ ἀγαθὰ πᾶσι καὶ τοῖς μὴ τελείοις, προκαλούμενος αὐτοὺς εἰς μετουσίαν καὶ ζῆλον ἀρετῆς, ἅμα καὶ τὸν περιττὸν πλοῦτον ἐπιδεικνύμενός ἑαυτοῦ, ὅτι ἐξαρκεῖ καὶ τοῖς μὴ λίαν ὠφεληθησομένοις. — Ἥδ' ἐστὶν ἡ αἰτία, δι' ἣν ἄφονον μὲν οὐδεμίαν ψυχὴν ἐδημιούργησεν ἀγαθοῦ, καὶ ἂν ἀδύνατος ἡ χρῆσις ἐνίοις ἦν

αὐτοῦ. Ἕτερον δὲ λεκτέον ἐκεῖνο. Βούλεται τὰ θεῖα δίκαια εἰςαγαγεῖν· ὁ μὲν οὖν μὴ ἐμπνευσθεὶς τὴν ἀληθινὴν ζωὴν, ἀλλ' ἄπειρος ὢν ἀρετῆς, κολαζόμενος ἐφ' οἷς ἥμαρτεν, εἶπεν ἄν ὡς ἀδίκως κολάζεται, ἀπειρίᾳ γὰρ τοῦ ἀγαθοῦ σφάλλεσθαι περὶ αὐτό. Αἴτιον δὲ εἶναι τὸν μηδεμίαν ἐμπνεύσαντα ἔννοιαν αὐτοῦ. Τάχα δὲ μηδ' ἁμαρτάνειν φήσει τὸ παράπαν, εἴ γε τὰ ἀκούσια καὶ τὰ κατὰ ἄγνοιαν οὐδὲ ἀδικημάτων λόγον ἔχειν φασί τινες. Τό γε μὲν „ἐνεφύσησεν" ἴσον ἐστὶ τῷ „ἐνέπνευσεν" ἢ „ἐψύχωσε" τὰ ἄψυχα. Μὴ γὰρ τοσαύτης ἀτοπίας ἀναπλησθείημεν, ὥςτε νομίσαι θεὸν στόματος ἢ μυκτήρων ὀργάνοις χρῆσθαι πρὸς τὸ ἐμφυσῆσαι· ἄποιος γὰρ ὁ θεὸς οὐ μόνον, ἀλλ' οὐδ' ἀνθρωπόμορφος. Ἐμφαίνει δέ τι καὶ φυσικώτερον ἡ προφορά. Τρία γὰρ εἶναι δεῖ, τὸ ἐμπνέον, τὸ δεχόμενον, τὸ ἐμπνεόμενον. Τὸ μὲν οὖν ἐμπνέον ἐστὶν ὁ θεὸς, τὸ δὲ δεχόμενον ὁ νοῦς, τὸ δὲ ἐμπνεόμενον τὸ πνεῦμα. Τί οὖν ἐκ τούτων συνάγεται; Ἕνωσις γίνεται τῶν τριῶν, τείνοντος τοῦ θεοῦ τὴν ἀφ' ἑαυτοῦ δύναμιν διὰ τοῦ μέσου πνεύματος ἄχρι τοῦ ὑποκειμένου. Τίνος ἕνεκα, ἢ ὅπως ἔννοιαν αὐτοῦ λάβωμεν; Ἐπεὶ πῶς ἂν ἐνόησεν ἡ ψυχὴ θεὸν, εἰ μὴ ἐνέπνευσε καὶ ἥψατο αὐτῆς κατὰ δύναμιν; Οὐ γὰρ ἂν ἐπετόλμησε τοσοῦτον ἀναδραμεῖν ὁ ἀνθρώπινος νοῦς, ὡς ἀντιλαβέσθαι θεοῦ φύσεως, εἰ μὴ αὐτὸς ὁ θεὸς ἀνέσπασεν αὐτὸν πρὸς ἑαυτὸν, ὡς ἐνῆν ἀνθρώπινον νοῦν ἀνασπασθῆναι, καὶ ἐτύπωσε κατὰ τὰς ἐφικτὰς νοηθῆναι δυνάμεις. Das, was hier mit dem Namen πνεῦμα und ἐμφυσᾷν bezeichnet wird, iſt ebendaſſelbe, was er ſonſt dem λόγος zuſchreibt.

Noch deutlicher geht dieß hervor aus einer Stelle des Buchs quis rerum divinarum haeres, Pf. IV. 26, Mitte. Mang. I. 480. unten, und 481, oben. Philo ſagt hier, es gebe ein doppeltes Leben, ein Leben im Geiſte und ein Leben im Fleiſche. Vater des letzteren, ſey der irdiſche Adam, Mutter deſſelben Eva, welche deßhalb Adam, Mutter des

Lebens, d. h. des βιος ἀβιωτος genannt habe. Die Geburt einer ſolchen Vermählung ſey Damaskus (die Stelle, Genes. XV. 2, hatte ihn hierauf geleitet), ein treffender Name für die bezeichnete Sache, er beſage nämlich Sack des Bluts; Sack ſey der Leib, Blut bedeute die niedere, thieriſche Seele. Gleichwie nämlich unter Auge bald der ganze Kreis des Organs, bald nur der Stern zu verſtehen ſey, ſo bezeichne auch der Ausdruck ψυχὴ, bald die Seele im Allgemeinen, bald nur den edelſten Theil derſelben, gleichſam die Seele der Seele. Dieß ſey der göttliche Geiſt, welchen Gott den Menſchen eingehaucht habe. Die hergehörigen Worte ſind: ψυχὴ γὰρ διχῶς λέγεται, ἥ τε ὅλη καὶ τὸ ἡγεμονικὸν αὐτῆς μέρος, ὅ, κυρίως εἰπεῖν, ψυχὴ ψυχῆς ἐστι, καθάπερ ὀφθαλμὸς ὅ τε κύκλος σύμπας, καὶ τὸ κυριώτατον μέρος τὸ ᾧ βλέπομεν, ἔδοξε τῷ νομοθέτῃ διπλῆν εἶναι καὶ τὴν οὐσίαν τῆς ψυχῆς, αἷμα μὲν τὸ τῆς ὅλης, τοῦ δὲ ἡγεμονικωτάτου πνεῦμα θεῖον. Φησὶ γοῦν ἄντικρυς, „Ψυχὴ πάσης σαρκὸς, αἷμά ἐστιν.“ Εὖ γε τὸ προσνεῖμαι τῷ σαρκὸς ὄχλῳ τὴν αἵματος ἐπιῤῥοὴν, οἰκεῖον οἰκείῳ· τοῦ δὲ νοῦ τὴν οὐσίαν ἐξ οὐδενὸς ἤρτησε γεννητοῦ, ἀπὸ θεοῦ δ' ἄνωθεν καταπνευσθεῖσαν εἰςήγαγεν. „Ἐνεφύσησε γὰρ,“ φησὶν, „ὁ ποιητὴς τῶν ὅλων εἰς τὸ πρόσωπον αὐτοῦ πνοὴν ζωῆς, καὶ ἐγένετο ὁ ἄνθρωπος εἰς ψυχὴν ζῶσαν,“ ἣν καὶ κατὰ τὴν εἰκόνα τοῦ ποιητοῦ λόγος ἔχει τυπωθῆναι. Ὥςτε διττὸν εἶναι γένος ἀνθρώπων, τὸ μὲν θείῳ πνεύματι καὶ λογισμῷ βιούντων, τὸ δὲ αἵματι καὶ σαρκὸς ἡδονῇ ζώντων.

Das πνεῦμα macht alſo das eigenſte Weſen des Geiſtes aus, und iſt eben nach dieſer Stelle ein anderer Ausdruck für τυπωθῆναι κατὰ τὴν εἰκόνα oder τὸν λόγον. Beinahe mit dieſen Worten ſagt er dieß in der Schrift de plantatione, Pf. III. 96, oben, Mang. I. 332, gegen unten: „Gott habe dem Menſchen, vor allen andern Geſchöpfen, eine aufrechte Geſtalt gegeben, zum Zeichen, daß er in die Höhe ſtre-

ben ſolle, daß ſeine Beſtimmung nicht irdiſcher Art ſey. Andere Philoſophen erklären dieß ſo: weil ſein Geiſt aus dem Aether gebildet ſey, habe er eine Verwandtſchaft zu dieſem und ſtrebe deßhalb nach oben. Anders und weiſer, als die übrigen, lehre Moſes, daß die Seele nach keinem irdiſchen, ſondern nach einem himmliſchen Vorbilde, dem göttlichen Logos, geſchaffen ſey; denn es heiße ja, „Gott bließ ihnen [illegible] des Lebens ein;“ folglich müſſe er auch nach dem Bilde des Ewigen geſchaffen ſeyn.“ Die Worte ſind: *ὁ μέγας Μωϋσῆς οὐδενὶ τῶν γεγονότων τῆς λογικῆς ψυχῆς τὸ εἶδος ὁμοίως ὠνόμασεν, ἀλλ' εἶπεν αὐτὴν τοῦ θείου καὶ ἀοράτου εἰκόνα, δόκιμον εἶναι νομίσας οὐσιωθεῖσαν καὶ τυπωθεῖσαν σφραγῖδι θεοῦ, ἧς ὁ χαρακτὴρ ἐστιν ἀΐδιος λόγος. „Ἐνέπνευσε γὰρ,“ φησίν, „ὁ θεὸς εἰς τὸ πρόσωπον αὐτοῦ πνοὴν ζωῆς, ὥστε ἀνάγκη πρὸς τὸν ἐκπέμποντα τὸν δεχόμενον ἀπεικονίσθαι· διὸ καὶ λέγεται „κατ' εἰκόνα θεοῦ τὸν ἄνθρωπον γεγενῆσθαι,“ οὐ μὴν κατ' εἰκόνα τινὸς τῶν γεγονότων. Ἀκόλουθον οὖν, τῆς ἀνθρώπου ψυχῆς κατὰ τὸν ἀρχέτυπον τοῦ αἰτίου λόγον ἀπεικονισθείσης, καὶ τὸ σῶμα ἀνεγερθὲν πρὸς τὴν καθαρωτάτην τοῦ παντὸς μοῖραν, οὐρανὸν, τὰς ὄψεις ἀνατεῖναι, ἵνα τῷ φανερῷ τὸ ἀφανὲς εὐδήλως καταλαμβάνηται.* Nach dieſen Worten iſt *ἐμφυσᾷν* gleich *κατ' εἰκόνα θεοῦ ποιεῖν*, alſo auch *πνεῦμα* gleich dem *λόγος* oder Ebenbild Gottes.

Dieſes Ebenbild iſt in den meiſten Menſchen verdunkelt, ſie ſind herabgeſunken in's Fleiſch, oder in das Sinnenleben, ſo daß von jenem erhabenen Erbtheile, wenn es auch nicht ganz verloren iſt, doch nur wenige Spuren übrig bleiben. Wäre dieß nicht ſo, ſo würden alle Menſchen voll göttlicher Weisheit ſeyn und ein himmliſches Leben führen. Weil dieß aber nicht der Fall iſt, ſo werden andere Mittel nöthig, um ſie zum Ziele zu leiten, oder vielmehr die göttliche Wirkſamkeit zeigt ſich auf andere Weiſe an ihnen thätig, als dadurch, daß

ſie jene innwohnende Kraft in ihnen erhält. So muß man ſich den Uebergang zu der andern Bedeutung des Wortes πνεῦμα denken, nach der es eine vorübergehende göttliche Gabe bezeichnet.

In dieſem Sinne erſcheint πνεῦμα de gigantibus, Pſ. [illegible] unten, und 366, oben, Mang. I. 265. „Weil die Menſchen in den Sinnen leben, könne auch der Geiſt Gottes nicht in ihnen bleiben; darum heiße es auch, Genes. VI. Οὐ καταμενεῖ τὸ πνεῦμά μου ἐν τοῖς ἀνθρώποις εἰς τὸν αἰῶνα, διὰ τὸ εἶναι αὐτοὺς σάρκας. Die hergehörigen Worte ſind: ἐν τοῖς τοιούτοις (sc. ἐν σαρκὶ, οὐκ ἐν πνεύματι ζῶσιν) ἀμήχανον τὸ τοῦ θεοῦ καταμεῖναι καὶ διαιωνίσαι πνεῦμα, ὡς δηλοῖ καὶ αὐτὸς ὁ νομοθέτης. „Εἶπε γὰρ,“ φησὶ, κύριος ὁ θεὸς, οὐ καταμενεῖ τὸ πνεῦμά μου ἐν τοῖς ἀνθρώποις εἰς τὸν αἰῶνα, διὰ τὸ εἶναι αὐτοὺς σάρκας.“ Μένει μὲν γάρ ἐστιν ὅτε, καταμένει δὲ οὐδ' εἰσάπαν παρὰ τοῖς πολλοῖς ἡμῖν. Τίς γὰρ οὕτως ἄλογος ἢ ἄψυχός ἐστιν, ὡς μηδέποτε ἔννοιαν τοῦ ἀρίστου μήθ' ἑκὼν μήτ' ἄκων λαβεῖν; Ἀλλὰ γὰρ καὶ τοῖς ἐξαγιστοις ἐπιποτᾶται πολλάκις αἰφνίδιος ἡ τοῦ καλοῦ φαντασία, συλλαβεῖν δὲ αὐτὴν καὶ φυλάξαι παρ' ἑαυτοῖς ἀδυνατοῦσιν. Οἴχεται γὰρ εὐθέως μεταναστᾶσα, τοὺς προσεληλυθότας οἰκήτορας νόμον καὶ δίκην ἐκδεδιητημένους ἀποστραφεῖσα, πρὸς οὓς οὐδ' ἂν ποτε ἥξειν, εἰ μὴ τοῦ διελέγξαι χάριν τοὺς ἀντὶ καλῶν αἰσχρὰ αἱρουμένους. Das Wirken des göttlichen Geiſtes in uns, beſteht alſo darin, daß die Seele ἔννοιαν τοῦ ἀρίστου λαμβάνει, daß ſie τὰ καλὰ αἱρεῖται, endlich, daß das πνεῦμα ἐλέγχει τοὺς κακοὺς, lauter Prädikate, die ſonſt dem λόγος oder der σοφία zugeſchrieben werden. Weiter unten, Pſ. 368, zu unterſt, Mang. I. 266, unten, ſagt er: „Geiſt und Fleiſch können deßwegen nicht zuſammenwohnen, weil: οὐδὲν οὕτως ἐμπόδιον πρὸς αὔξησιν σοφίας, ὡς ἡ σαρκῶν φύσις. Αὕτη γὰρ καθάπερ τις θεμέλιος ἀγνοίας καὶ ἀμαθίας πρῶ-

τος καὶ μέγιστος ὑποβέβληται. Hinderniß des Geiſtes iſt alſo die ἄγνοια, folglich kann auch πνεῦμα und σοφία nicht verſchieden ſeyn. — Noch deutlicher geht dieß hervor aus mehreren andern Stellen deſſelben Buchs. Man vergleiche z. B. Pf. II. 376, gegen unten, Mang. I. 269, zu oberſt. Nachdem er hier den Spruch, Levit. XVIII. 6: ἄνθ[illegible], ἄνθρωπος πρὸς πάντα οἰκεῖον σαρκὸς αὐτοῦ οὐ προσελεύσεται, ἀποκαλύψαι αἰσχημοσύνην, ἐγὼ κύριος, myſtiſch dahin erklärt hat: der Menſch ſolle nicht im Fleiſche leben (τὰ οἰκεῖα τῆς σαρκὸς μὴ ποιεῖν), ſondern im Geiſte, fährt er fort: Die Worte ἐγὼ κύριος ſeyen deßhalb beigeſetzt, damit der Menſch, wenn auch nicht aus innerem Antriebe, ſo doch aus Furcht vor den Strafen des Allmächtigen jene Regel befolge: πάντα γὰρ πεπληρωκὼς ὁ θεὸς, ἐγγύς ἐστιν, ὥςτε ἀφορῶντος καὶ πλησίον ὄντος μάλιστα μὲν αἰδεσθέντες, εἰ δὲ μὴ τοῦτο, εὐλαβηθέντες γοῦν τὸ ἀνίκητον κράτος τῆς ἀρχῆς αὐτοῦ, καὶ τὸ φοβερὸν καὶ ἀπαραίτητον ἐν ταῖς τιμωρίαις, ὁπότε τῇ κολαστηρίῳ χρῆσθαι δυνάμει διανοηθείη, ἠρεμήσομεν ἀδικοῦντες· ἵνα καὶ τὸ σοφίας πνεῦμα θεῖον μὴ ῥᾳδίως μεταναστὰν οἰκήσηται, πάμπολυν δὲ χρόνον καταμείνῃ παρ' ἡμῖν. Geiſt iſt alſo gleich Weisheit.

Eine andere merkwürdige Wendung derſelben Idee, kommt einige Sätze weiter unten vor. Nach den angeführten Worten fährt Philo nämlich ſo fort: Der Geiſt weile nur da, wo keine Veränderung, wo Unwandelbarkeit ſey, wo dagegen Zwieſpalt, Schranken, Zweiheit herrſche, da könne er nicht verbleiben. Siehſt du (ruft er, Mang. I. 270, oben, Pf. II. 378, aus), wie nicht einmal der Hohenprieſter Logos in heiliger Behauſung verbleiben darf, da er dieſelbe nur einmal des Jahres betritt: ὁρᾷς ὅτι οὐδὲ ὁ ἀρχιερεὺς λόγος ἐνδιατρίβειν ἀεὶ καὶ σχολάζειν ἐν τοῖς ἁγίοις δώμασι δυνάμενος, ἄδειαν ἔσχηκε κατὰ πάντα καιρὸν πρὸς αὐτὰ φοιτᾶν, ἀλλ' ἅπαξ δὲ ἐνιαυτοῦ μόλις.

Zu Erklärung dieser Stelle ist zu bemerken, daß unser Verfasser sonst den Hohenpriester mit dem Logos vergleicht, nur in ganz anderer Beziehung, wie wir weiter unten zeigen werden, nämlich nicht insofern, als er nur einmal des Jahres das Innerste des Tempels betreten darf, sondern sofern ihm (als dem reinsten Geiste) vor allen andern Kreaturen das Recht zusteht, das Allerheiligste zu sehen, d. h. (nach der mystischen Erklärung), Gott zu erkennen. Die Wendung, die Philo hier nahm, paßt also gar nicht zu seiner sonstigen Darstellung, da von diesem Bilde nur das Prädikat oder der Begriff, οὐ καταμένειν, nicht aber das Subjekt oder der λόγος ἀρχιερεὺς, der sonst im innersten Heiligthume bleibend, wohnt, mystisch angewendet werden konnte. Philo fühlte auch diesen Uebelstand selbst. Um sich aus der Verlegenheit zu reißen, benützt er die Zweideutigkeit des Logosbegriffs, und schiebt statt des ἀρχιερεὺς den λόγος προφορικὸς unter, indem er so fortfährt: „Der Logos darf nicht im Heiligthume bleiben, denn wo ausgesprochene Rede ist, das ist Wandelbarkeit und Zwiespalt (δυάς, weil die Rede den Uebergang vom Geistigen in's Sinnliche bezeichnet). Nur da, wo keine Stimme vernommen wird, und reine Beschauung Gottes herrscht, da ist Unwandelbarkeit und Einheit, dort ist nun auch Verbleiben des heiligen Geistes: τὸ μὲν γὰρ μετὰ λόγου τοῦ κατὰ προφορὰν οὐ βέβαιον, ὅτι δυάς. Τὸ δὲ ἄνευ φωνῆς μόνῃ ψυχῇ τὸ ὂν θεωρεῖν, ἐχυρώτατον, ὅτι κατὰ τὴν ἀδιαίρετον ἵσταται μονάδα. Ὥστε οὖν ἐν μὲν τοῖς πολλοῖς, τουτέστι τοῖς πολλὰ τοῦ βίου τέλη προτεθειμένοις, οὐ καταμένει τὸ θεῖον πνεῦμα, καὶ ἂν πρὸς ὀλίγον χρόνον ἀναστραφῇ, μόνῳ δὲ ἀνθρώπων εἴδει ἐνὶ παραγίνεται, ὃ πάντα ἀπαμφιασάμενον τὰ ἐν γενέσει, καὶ τὸ ἐσώτατον καταπέτασμα καὶ προκάλυμμα τῆς δόξης, ἀνειμένῃ καὶ γυμνῇ τῇ διανοίᾳ πρὸς θεὸν ἀφίξεται. Οὕτω καὶ Μωϋσῆς ἔξω τῆς παρεμβολῆς καὶ τοῦ σωματικοῦ παντὸς στρατοπέδου πήξας τὴν ἑαυτοῦ σκηνὴν,

τουτέστι τὴν γνώμην ἱδρυσάμενος ἀκλινῆ, προσκυνεῖν τὸν θεὸν ἄρχεται, καὶ εἰς τὸν γνόφον, τὸν ἀειδῆ χῶρον, εἰσελθών, αὐτοῦ καταμένει, τελούμενος τὰς ἱερωτάτας τελετάς. So verworren und unklar auch dieſe Stelle iſt, ſo bleibt es immer merkwürdig, daß er das πνεῦμα θεῖον dahin ſetzt, wo die reinſte geiſtige Thätigkeit, (ἄνευ φωνῆς μόνῃ τῇ διανοίᾳ τὸ ὂν θεωρεῖν) ſtatt findet, daß er ſeinen Beſitz durch das myſtiſche Bild, ἔξω τῆς παρεμβολῆς τὴν σκηνὴν πῆξαι, das ſonſt auf den λόγος bezogen wird, bezeichnet, daß er endlich das πνεῦμα in dieſe innige Verbindung mit dem λόγος ἀρχιερεὺς ſetzt. Etwas weiter unten ſagt er noch, „nur bei Menſchen, wie Moſes, bleibe der Geiſt immer, indem er ſie in alle Wahrheit leite; von den andern trenne er ſich aber gleich nach ſeinem Herabſteigen wieder: τούτῳ μὲν οὖν (scl. dem Moſes und Seinesgleichen) τὸ θεῖον ἀεὶ πάρισταται πνεῦμα, πάσης ὀρθῆς ἀφηγούμενον ὁδοῦ (ein Sprachgebrauch, der ganz an Johannes erinnert), τῶν δὲ ἄλλων, ὡς ἔφην, τάχιστα διαζεύγνυται.

Der göttliche Geiſt iſt alſo eine himmliſche Kraft, die bald die Menſchen beſucht, bald wieder verläßt, alſo auch nicht zu ihren eigenſten Weſen zu rechnen iſt. Die Art ſeiner Wirkung auf die Seele wird als ein Zug nach oben beſchrieben. So de plantatione, Pſ. III. 98, Mitte. Mang. I. 333, gegen oben. Nachdem er hier gezeigt, die Beſtimmung des Menſchen ſey, nach oben zu trachten, fährt er fort: „Deßwegen brauche auch die Schrift von denjenigen, welche unerſättlich ſind in Weisheit und Wiſſenſchaft, den Ausdruck ἀναπαλεῖν (cfr. Exodus XXXI. 2, XIX 20.), denn die Weiſen, welche die Gottheit anhauche, werden zu ihr empor in die Höhe gezogen. Oder wäre es nicht arg, wenn durch Wirbelwinde, Bäume, Laſtſchiffe, Dinge, die unendlich ſchwer ſind, in die Luft geſchleudert werden, die Seele aber, die doch keine Schwere hat, durch den göttlichen Geiſt nicht nach oben

gezogen werden könnte? Die Worte sind: διὰ τοῦτο (wegen der Bestimmung nach oben), ἐν τοῖς χρησμοῖς οἱ σοφίας καὶ ἐπιστήμης ἄπληστοι διατελοῦντες „ἀνακεκλῆσθαι“ λέγονται. Πρὸς γὰρ τὸ θεῖον ἄνω καλεῖσθαι θέμις τοὺς ὑπ' αὐτοῦ καταπνευσθέντας. Δεινὸν γὰρ, εἰ τυφῶσι μὲν καὶ ἀρπυίαις αὐτόπρεμνα δένδρα πρὸς ἀέρα ἀνασπᾶται, καὶ μυριάγωγα σκάφη βριθοντα φόρτῳ, καθάπερ τινὰ τῶν κουφοτάτων ἐκ μέσων τῶν πελαγῶν ἀναρπάζεται, καὶ λίμναι καὶ ποταμοὶ μετάρσιοι φέρονται, τοὺς γῆς κόλπους ἐκλιπόντος τοῦ ῥεύματος, ἅπερ ἀνιμήσαντο αἱ τῶν ἀνέμων κραταιόταται καὶ πολυπλοκώταται δῖναι· τῇ δὲ τοῦ θείου πνεύματος καὶ πάντα δυνατοῦ καὶ τὰ κάτω νικῶντος φύσει, κοῦφος ὁ νοῦς ὤν, οὐκ ἐπελαφρίζεται, καὶ πρὸς μήκιστον ὕψος ἐξαίρεται, καὶ μάλιστα ὁ τοῦ φιλοσοφήσαντος ἀνόθως.

Πνεῦμα erscheint hier auf's deutlichste als eine außerweltliche Kraft, die zwar bei den Menschen einkehrt, aber nicht zu ihrem Wesen zu rechnen ist. In diesem Sinne muß wohl πνεῦμα auch genommen werden, in einer Stelle der Schrift, de mundi opificio, Pf. I. 98, Mang. I. 34, unten, wo er von dem Zustande Adam's vor dem Sündenfalle sagt: συγγενής τε καὶ ἀγχίσπορος ὢν τοῦ ἡγεμόνος (θεοῦ), ἅτε δὴ πολλοῦ ῥυέντος εἰς αὐτὸν τοῦ θείου πνεύματος, πάντα καὶ λέγειν καὶ πράττειν ἐσπούδαζεν εἰς ἀρέσκειαν τοῦ πατρὸς καὶ βασιλέως.

Wir haben seither das Wort πνεῦμα nur in allgemeiner Beziehung, sofern es der σοφία oder dem λόγος gleich ist, betrachtet; aber es hat noch eine eigenthümliche Bedeutung, als πνεῦμα προφητικόν. Da nämlich der Geist Gottes die Wahrheit selbst ist, und in alle Wahrheit leitet, so muß er demjenigen, bei dem er einkehrt, auch die Zukunft enthüllen, sofern dieß die höchste Probe der Weisheit ist. Ganz diesen Ideengang entwickelt Philo in dem dritten Buche de vita Mosis, Mang. II. 175, zu unterst. Er erzählt hier nach

Exod. XVI. 22, das Volk habe am ſechsten Tage doppelt ſoviel Manna vorgefunden und eingeſammelt, als ſonſt, und doch ſey nichts davon in Verweſung übergegangen, wie an den andern Tagen. Als die Aelteſten dieß dem Geſetzgeber meldeten, habe er ausgerufen: „Dieß geſchieht um des Sabbats willen.“ In dieſer Verkündigung findet Philo eine prophetiſche Vorausſage, und drückt ſich ſo darüber aus: *ἐφ' οἷς ἀγγελλομένοις καὶ ἅμα ὁρωμένοις καταπλαγεὶς Μωϋσῆς οὐκ ἐστοχάσατο μᾶλλον ἢ θεοφορηθεὶς ἐθέσπισε τὴν ἑβδόμην. Ἐῶ λέγειν ὅτι καὶ αἱ τοιαῦται εἰκασίαι συγγενεῖς προφητείας εἰσίν. Ὁ γὰρ νοῦς οὐκ ἂν οὕτως εὐσκόπως εὐθυβόλησεν, εἰ μὴ καὶ θεῖον ἦν πνεῦμα τὸ ποδηγετοῦν πρὸς τὴν ἀλήθειαν.* Bild und Ausdruck entſpricht hier genau dem Johanneiſchen Sprachgebrauche.

Πνεῦμα, in dieſer Beziehung, hat oft den Beiſatz *προφητικὸν*. So braucht er von den ſiebzig Aelteſten, Pſ. IV. 504, zu unterſt, den Ausdruck: *οἱ ἑβδομήκοντα οἷς τὸ θεῖον ἐπενεμήθη καὶ προφητικὸν πνεῦμα.* Beinahe immer, wo von Vorherverkündigung der Zukunft die Rede iſt, bedient er ſich des Wortes *πνεῦμα*. So von Joſeph, de vita Jos., M. II. 58, gegen oben. Pharao frägt hier ſeine Diener, ob ſie einen Mann wiſſen, der ſeine Träume deuten könne, und ſtellt die Frage ſo: *ἆρ', εἶπεν, ἄνδρες, εὑρήσομεν τοιοῦτον ἄνθρωπον, ὃς ἔχει πνεῦμα θεῖον ἐν ἑαυτῷ.* So von Moſes, da er den Untergang der Aegypter im Schilfmeere vorausſagt, im erſten Buche de vita Mosis, Mang. II. 108, gegen unten. Als das Volk die Aegypter heranziehen ſah, wandte es ſich voll Verzweiflung an Moſes; dieſer ſucht es zu tröſten und ſagt: *ἐν ἀπόροις πόρον εὑρεῖν ἴδιον θεοῦ. Τὰ ἀδύνατα παντὶ γεννητῷ, μόνῳ δυνατὰ καὶ κατὰ χειρός. Καὶ ταῦτα μὲν ἔτι καθεστὼς διεξῄει. Μικρὸν δ' ἐπισχών, ἐνθους τε γίνεται καταπνευσθεὶς ὑπὸ τοῦ εἰωθότος ἐπιφοιτῶν αὐτῷ πνεύματος, καὶ θεσπίζει προφητεύων τάδε. Ἣν ὁρᾶτε*

στρατιὰν εὐοπλοῦσαν, οὐκ ἔτ' ἀντιτεταγμένην ὄψεσθε. So endlich von Bileam im erſten Buche de vita Mosis, Mang. II. 124, Mitte. Auf die Aufforderung des Königs Balaak, daß er Israel fluchen ſolle, ſey er hinausgegangen: „ἔξω δὲ προελθὼν, ἐνθους αὐτίκα γίνεται προφητικοῦ πνεύματος ἐπιφοιτήσαντος, ὃ πᾶσαν αὐτοῦ τὴν ἔντεχνον μαντικὴν σοφιστείᾳ ὑπερόριον τῆς ψυχῆς ἤλασε.

Wie unſer Verfaſſer ſich hiebei die menſchliche Selbſtthätigkeit völlig ausgeſchloſſen dachte, und wie, nach ſeiner Meinung, in einem ſolchen Zuſtande, das πνεῦμα an die Stelle des νοῦς trete, haben wir in dem Capitel von der Inſpiration oben nachgewieſen. Wir wollen jetzt nur noch eine merkwürdige Stelle über das Weſen des πνεῦμα anführen. In der Schrift de gigantibus, Pf. II. 366, unten und 368. Mang. I. 266, oben, ſagt er, aus Veranlaſſung des Spruches, Num. XI. 17: καταβήσομαι (Jehova ſpricht) καὶ λαλήσω ἐκεῖ (ἐν τῇ σκηνῇ) μετά σου καὶ ἀφελῶ ἀπὸ τοῦ πνεύματος τοῦ ἐπί σοι, καὶ ἐπιθήσω ἐπὶ τοὺς ἑβδομήκοντα πρεσβυτέρους, dieſe Worte ſeyen nicht von wirklicher Abtrennung zu verſtehen; denn ſo etwas ſey in göttlichen Dingen gar nicht möglich, ſondern man müſſe ſich eine Uebertragung denken, ähnlich wie die, wenn eine Fackel an einer andern angezündet werde, was gar keine Abnahme des Feuers bei der erſteren bewirke: μὴ νομίσῃς οὕτω τὴν ἀφαίρεσιν κατὰ ἀποκοπὴν καὶ διάζευξιν γίνεσθαι, ἀλλὰ οἷα γένοιτ' ἂν ἀπὸ πυρὸς, ὃ καὶ ἂν μυρίας δᾷδας ἐξάψῃ, μένει μήδ' ὁτιοῦν ἐλαττωθὲν ἐν ὁμοίῳ. Τοιαύτη τίς ἐστι καὶ τῆς ἐπιστήμης ἡ φύσις· τοὺς γὰρ φοιτητὰς καὶ γνωρίμους ἀποφήνασα ἐμπείρους πάντας, κατ' οὐδὲν μέρος ἐλαττοῦται, πολλάκις δὲ καὶ πρὸς τὸ ἄμεινον ἐπιδίδωσιν, ὥσπερ φασὶ τὰς ἀπαντλουμένας πηγάς· καὶ γὰρ ἐκείνας λόγος ἔχει τότε μᾶλλον γλυκαίνεσθαι. Αἱ γὰρ συνεχεῖς πρὸς ἑτέρους ὁμιλίαι μελέτην καὶ ἄσκησιν ἐμποιοῦσαι, ὁλόκληρον τελειότητα

ἐργάζονται. Εἰ μὲν οὖν τὸ ἴδιον αὐτοῦ Μωϋσέως πνεῦμα, ἢ τινος ἄλλου γεννητοῦ, τοσούτῳ πλήθει γνωρίμῳ ἔμελλε διανέμεσθαι, καὶ ἂν κατακερματισθὲν εἰς μοίρας τοσαύτας ἐμειοῦτο. Νῦν δὲ τὸ ἐπ' αὐτῷ πνεῦμά ἐστι τὸ σοφὸν, τὸ θεῖον, τὸ ἄτμητον, τὸ ἀδιαίρετον, τὸ ἀστεῖον, τὸ πάντα δι' ὅλων ἐκπεπληρωμένον· ὅπερ ὠφελοῦν οὐ βλάπτεται μεταδοθὲν ἑτέρῳ, οὐδ' αὖ προστεθὲν ἐλαττοῦται τὴν σύνεσιν, καὶ ἐπιστήμην, καὶ σοφίαν. Der göttliche Geiſt iſt untheilbar, weil er nicht menſchlicher Art iſt, ſondern der überſinnlichen, der Ideenwelt angehört.

Πνεῦμα hat demnach bei Philo eine vierfache Bedeutung: 1) kosmiſche Kraft; 2) Uridee der Seele; 3) von oben ſtrömende Weisheit, und endlich, 4) bedeutet es noch den prophetiſchen Geiſt. In den drei erſten Beziehungen fällt es mit den Begriffen σοφία und λόγος zuſammen, und wenn die phyſiſche Seite nur ſchwach berührt wird, ſo tritt die geiſtige deſto ſtärker in ihrer Identität mit den beiden andern Begriffen hervor. Die vierte Bedeutung iſt eigenthümlich; aber im Grunde iſt doch das πνεῦμα προφητικὸν nur eine Species des höhern Begriffs der σοφία und des λόγος, und dieſe beiden letztern werden bloß darum nicht als Quell der prophetiſchen Begeiſterung dargeſtellt, weil ſie allgemeiner genommen werden. Der Begriff πνεῦμα θεῖον oder ἅγιον mußte nothwendig mit den beiden andern zuſammenfallen, weil alles Mögliche, was dem göttlichen Geiſte etwa zugeſchrieben werden konnte, ſchon in jenen beiden erſchöpt war.

Wir haben alſo drei Ausdrücke für dieſelbe Sache bei Philo gefunden: λόγος, welches Wort gewöhnlich dann gebraucht wird, wenn von göttlicher Einwirkung auf die Welt oder die Seelen im Allgemeinen die Rede iſt, σοφία, das dann geſetzt wird, wenn weibliche Namen des Textes myſtiſch zu erklären ſind, πνεῦμα endlich, das nur da vorkommt, wo es ſchon im Texte ſteht, im übrigen aber den beiden erſtern

Begriffen gleich ist, ausgenommen in seiner speciellen Bedeutung als πνεῦμα προφητικὸν.

Nun ist nur noch die eine Frage übrig, wie jene untheilbare göttliche Kraft, die bald λόγος, bald σοφια und πνεῦμα genant wird, auf die Seelen einwirken könne. Diese Frage müssen wir aber für jetzt aufschieben, da sie erst im Capitel vom Menschen gelöst werden kann.

Wir gehen über zum wichtigsten, aber auch schwierigsten Theile des Logosbegriffs, nämlich zu der Lehre von den

e) Personificationen des Logos; der Logos eine wahrhafte Person.

Was wir seither über den philonischen Logos beigebracht haben, läßt sich, auf keine Weise, mit dem Begriffe einer Person zusammenreimen, und so steht denn zum Voraus zu erwarten, daß der Logos zwar bildlich als Person hingestellt, keineswegs aber von dem Verfasser als ein wirkliches Wesen, als eine Person geschildert werde. Dennoch ist dieß der Fall. Wir werden, um dieß zu beweisen, wie bisher, vom Einfachen und Natürlichern, zum Zusammengesetzteren fortschreiten, und demgemäß, zuerst die Personificationen, dann die Stellen geben, in denen der Logos unbezweifelt als Person erscheint.

Alle Personificationen des Logos gehen von gewissen alttestamentlichen Bildern aus, die auf den Logos übergetragen werden. Diese sind: 1) der Begriff ἀρχιερεύς; 2) εἰκὼν θεοῦ; 3) einige andere, die aus diesen beiden abgeleitet sind, oder sonst mit ihnen in engem Verbande stehen. Beginnen wir mit den ersteren. Eine der merkwürdigsten Personificationen des λόγος als ἀρχιερεύς findet sich, de profugis, Pf. IV. 270 — 276. Mang. I. 562. und 563. Philo geht in dieser Schrift, aus Veranlassung der Flucht Hagar's, die verschiedenen mystischen Bedeutungen der biblischen Worte

φυγὴ, φυγὰς, φυγεῖν, durch, und kommt in unſerer Stelle an die Erklärung des moſaiſchen Geſetzes über die Rückkehr derer, die ſich wegen eines Todtſchlages flüchtig gemacht haben. Es heißt nämlich, Num. XXXV. 25, wer einen unvorſätzlichen Mord begangen, könne ohne Gefahr vor dem Bluträcher in eine der angewieſenen Freiſtätten fliehen, und, wenn der Hoheprieſter geſtorben, dürfe er furchtlos in ſeine Heimath zurückkehren.

Philo ſagt nun, dieſes Geſetz biete nach der wörtlichen Erklärung große Schwierigkeiten dar. Die Strafe des Aufenthalts in den Freiſtätten werde durch den völlig zufälligen und wechſelnden Termin, nämlich den Todestag des Hohenprieſters, ungleich, und dadurch unbillig; denn es ſey ein möglicher Fall, daß ein Schuldiger nur einen Tag vor dem Tode des Oberprieſters den Todtſchlag begehe, und auf dieſe Weiſe gleich wieder zurückkehren dürfe, während ein anderer, der ſchon in den erſten Amtsjahren eines jungen Hohenprieſters geſündigt, Jahre lang in der Verbannung bleiben müſſe. Dieſer Schwierigkeit entgehe man durch die allegoriſche Erklärung. Nach dieſer ſey unter dem Hohenprieſter nicht ein Menſch, ſondern der göttliche Logos zu verſtehen, auf welchen auch alle Prädikate paſſen, die ſonſt im Pentateuch dem Hohenprieſter gegeben werden. Er verunreinige ſich, wie Moſes (Levit. XXI. 11,) von letzterem ſage, weder an ſeinem Vater (dem Geiſte nämlich), noch an ſeiner Mutter (der Sinnenkraft); denn er habe die reinſten und unvergänglichen Erzeuger; zum Vater, Gott, den Vater des Alls, zur Mutter die Weisheit, durch welche alles Erſchaffene geboren ſey. Auf den Logos paſſe ferner, was Levit. XXI. 10, vom Hohenprieſter geſagt werde: ſein Haupt ſey mit Oel geſalbt; denn ſein Haupt, d. h. ſein innerſtes Weſen glänze in überſtrahlendem Lichte. Auch das hoheprieſterliche Kleid trage er; denn der älteſte Logos des Ewigen zieht die Welt als ſein

Kleid an; er ist von den vier Elementen umwunden, so wie die Seele des Frommen in Tugenden gehüllt ist. Der Logos entblöße auch sein Haupt nie (cfr. Levit. XXI. 10.), noch lege er jemals sein königliches Diadem ab, dieses Sinnbild einer, wenn auch nicht selbstständigen, doch statthalterischen und unermeßlichen Gewalt. Der Logos zerreiße auch sein Gewand nicht (Levit. XXI. 10.), denn er ist selbst das Band des Weltalls; er hält die Theile des Ganzen zusammen, und verhindert, daß sich keiner ablöst, gleich wie die Seele des einzelnen Menschen das Band des Körpers ist, und die Harmonie in allen seinen Theilen erhält, oder gleich wie der Geist des Frommen die Tugenden festhält, und sie in ihrer Wechselwirkung auf einander kräftiget und bewahret. Der Logos geht endlich, wie Moses (Levit. XXI. 11.) von dem Hohenpriester sagt, zu keiner gestorbenen Seele ein; denn Tod ist das lasterhafte Leben, und der Logos verunreinigt sich durch keinen Frevel, welchen der Unverstand auf sich zu laden pflegt. Ihm ist endlich eine reine Jungfrau aus priesterlichem Geschlechte zum Weibe gegeben, nämlich ein lauterer, reiner, unverwüstlicher Sinn. Nie wird er Gemahl einer Wittwe, einer Verstoßenen oder einer Hure (Levit. XXXV. 14.), da er unversöhnliche Feindschaft mit allen diesen hält. Denn Abgeschiedenheit, Trennung, Entfernung von der Tugend, Alles, was unrein und unheilig, ist ihm ein Gräuel. Eine Hure aber, d. h. die vielgestaltige, vielmännerige, vielgöttische Meinung würdigt er nicht einmal seines Anblicks, da er nur die Tugend liebt, nur an seinem Vater und Führer, an Gott hängt. Eine außerordentliche Höhe der Vollendung erscheint in Allem, was den Logos betrifft. Von dem, der das große Gelübde gethan (der Nazireer, cfr. Num. VI.), weiß die Schrift wohl, daß er, wenn auch nicht freiwillig, doch unvorsätzlich fehlen kann. Deßwegen heißt es auch (Num. VI. 9.): „So Jemand plötzlich vor ihm stirbt, so

wird er für den Augenblick (παραχρῆμα) verunreinigt. Denn die unfreiwilligen Sünden, die von außen ſchnell und nur für den Augenblick über uns kommen, verunreinigen die Seele nicht auf alle Zeit, eben deßhalb, weil ſie unvorſätzlich ſind. Wenn nun auf dieſe Weiſe ſelbſt derjenige, der das große Gelübde gethan (nach der myſtiſchen Erklärung ein hoher τρόπος der Tugend), unrein werden kann, ſo ſteht dagegen der Hoheprieſter über vorſätzlichen und unvorſätzlichen Sünden; beide erreichen ihn nicht.

Nun fährt Philo ſo fort:

„Was ich bisher über die Aehnlichkeit des λόγος und ἀρχιερεὺς ſagte, iſt mit gutem Bedachte beigebracht; denn jetzt kann ich erſt zeigen, warum der Tod des Hohenprieſters der natürliche Termin für die Rückkehr der Flüchtigen iſt. So lange nämlich dieſer heiligſte Logos in den Seelen lebt und fortdauert, kann kein unvorſätzlicher Fehler in ſie eingehen, denn er iſt unverträglich mit jeglicher Sünde; ſo er aber ſtirbt, das heißt nicht, wenn er ſelbſt untergeht, ſondern, wenn er aus unſern Seelen abſcheidet, ſo iſt auch die Rückkehr den Sünden geöffnet; denn wenn dieſe abgeſchnitten war, ſo lange er in uns lebte, ſo muß ſie wohl eintreten, ſobald er Abſchied von uns nimmt. Es iſt ein dem großen und makelloſen Hohenprieſter, dem Ueberführer (ἔλεγχος), von Gott verliehenes Vorrecht, daß kein Makel des Sinnes mit ihm zuſammenwohnen darf. Flehen wir daher, daß der große Verweiſer, welcher Richter und Hoheprieſter zugleich iſt, und unſere Seele zum Sitze des Gerichtes erhalten hat, auf immer in unſere Seele einziehe. —

Wir geben nur die letzten Worte des griechiſchen Textes, weil auf ihnen Alles beruht. Mang. I. 563, Mitte, Pf. IV. 274, untere Mitte: ταῦτα δὲ οὐκ ἀπὸ σκοποῦ μοι λέλεκται, ἀλλ' ὑπὲρ τοῦ διδάξαι, ὅτι φυσικωτάτη προθεσμία καθόδου φυγάδων ὁ τοῦ ἀρχιερέως ἐστὶ θάνατος. Ἕως μὲν γὰρ

ὁ ἱερώτατος οὗτος λόγος ζῇ καὶ περίεστιν ἐν ψυχῇ, ἀμήχανον τροπὴν ἀκούσιον εἰς αὐτὴν κατελθεῖν· ἀμέτοχος γὰρ καὶ ἀπαράδεκτος παντὸς εἶναι πέφυκεν ἁμαρτήματος. Ἐὰν δὲ ἀποθάνῃ, οὐκ αὐτὸς διαφθαρεὶς, ἀλλ' ἐκ τῆς ἡμετέρας ψυχῆς διαζευχθεὶς, κάθοδος εὐθὺς δίδοται τοῖς ἑκουσίοις σφάλμασιν. Εἰ γὰρ μένοντος καὶ ὑγιαίνοντος ἐν ἡμῖν ἐξφκίζετο, μετανισταμένου πάντως εἰσοικισθήσεται. Γέρας γὰρ ἐξαίρετον ὁ ἀμίαντος ἀρχιερεὺς, ἔλεγχος, ἐκ φύσεως κεκάρπωται, τὸ μηδέποτ' εἰς αὐτὸν παραδέξασθαι τόπον γνώμης ὄλισθον. Διόπερ ἄξιον εὔχεσθαι ζῆν ἐν ψυχῇ τὸν ἀρχιερέα, δικαστὴν ὁμοῦ καὶ ἔλεγχον, ὃς ὅλον ἡμῶν τὸ διανοίας ἀποκεκληρωμένος δικαστήριον, ὑπ' οὐδενὸς τῶν ἀπαγομένων εἰς κρίσιν δυσωπεῖται. Es iſt vorerſt zu bemerken, daß die allegoriſche Wendung, welche Philo jenem moſaiſchen Geſetze gibt, unpaſſend iſt, weil ſie von einem ſehr weſentlichen Punkte des Textes abweicht. Nach dem Texte nämlich, iſt die Rückkehr nach Hauſe für den Flüchtling ein heißerſehntes Gut, nach der Allegorie ein Uebel; nach dem Texte, iſt der Tod des Hohenprieſters für den Verbannten ein Glück, nach der Allegorie das höchſte Verderben. Sollte dieß Philo nicht ſelbſt gefühlt haben? Wenn man bedenkt, mit welcher Aengſtlichkeit er ſich ſonſt an den Text anſchmiegt, ſo muß man dieſe Frage bejahen. Warum hat er nun dieſe Wendung genommen? Offenbar, weil ἀρχιερεὺς ihm überhaupt das liebſte Bild für den λόγος war, da ſeine Zeit, oder vielmehr die Schule, der unſer Verfaſſer angehörte, in dem Hohenprieſter ein Sinnbild deſſelben fand. Dieß dürfen wir mit vollem Rechte annehmen, weil Philo auch ſonſt den Logos ſchlechthin, und als ob Jedermann ſeiner Meinung wäre, mit dem Hohenprieſter identificirt, und weil er in unſerer Stelle alle Prädikate des letztern auf den erſteren, in einer Weiſe überträgt, die auf eine ausgebildete Theorie in dieſem Punkte hinweiſt.

Der λόγος ἀρχιερεὺς erſcheint nun hier als Weltſchöpfer durch ſeine Mutter die Sophia; als Weltſeele, als Quell der Weisheit und der Tugend, endlich als innerſtes Weſen des menſchlichen Geiſtes, als Gewiſſen. Alle Prädikate, die ihm ſonſt zukommen, ſind alſo in dieſer merkwürdigen Perſonification vereinigt. Daß dieſe ſehr ſtark iſt, und oft an den Schein einer wirklichen Perſon gränzt, wird Jedermann zugeſtehen. Aber die Täuſchung verſchwindet durch die letzten Worte, und es iſt über das wahre Weſen dieſes Logos kein Zweifel mehr möglich; er iſt eine rein pantheiſtiſche Idee, auf eine Weiſe dargeſtellt, die an die Neuplatoniker oder an Giordano Bruno erinnert. Er iſt die Urvernunft, die allgemein genommen, weltſchöpferiſche Kraft und Band der Welten iſt; auf den Menſchen bezogen, als Quell der Weisheit und Tugend, als innerſtes Weſen des Geiſtes, als Gewiſſen erſcheint.

Eine andere, faſt noch ſtärkere Perſonification derſelben Art findet ſich in dem zweiten Buche de somniis, Pf. V. 182—206. Mang. I. 683—692, wo von dem Traume des Mundſchenken Pharao's die Rede iſt (Genes. XL.). Philo läßt ſich ſo darüber vernehmen: „Trauben und Weingärten haben einen zweifachen myſtiſchen Sinn, bald bedeuten ſie etwas Reines, nämlich das freudige Verſunkenſeyn der Seele in Gott; dann aber auch Trunkenheit, Unverſtand, Bosheit; ſo in dem Traume des Mundſchenken. Er iſt Diener Pharao's, denn dieſer iſt der Gott widerſtrebende Sinn (ὁ ἀντιθεος νοῦς); er iſt ſein Mundſchenke, denn dieſer nährt ſich, ſtatt mit Tugenden, mit ausſchweifender Sinnenluſt.“ Nun bricht er, (Pf. V. 182), den Mundſchenken anredend, in folgende Worte aus: „Was beginnſt du, Unſinniger! du wähneſt, etwas, das zur Freude führt, deinem Herrn zu reichen; in Wahrheit nährſt du die Flamme der Thorheit und Zügelloſigkeit in ihm. Aber vielleicht (ruft er ſich ſelbſt unterbre-

chend aus), möchtest du mir antworten: klage mich nicht voreilig an, ehe du genauer meine Stellung erwogen hast. Zum Mundschenken bin ich bestellt, bei einem Manne, der niemals sich in der Mäßigkeit und andern Tugenden übte, sondern ein Schlemmer, ein Ungerechter ist, der nie sich selbst beherrschen lernte, sondern stolz auf seinen Unverstand, einst zu sagen wagte: „ich kenne den Herrn nicht“ (cfr. Exod. V. 2. Philo verwechselt hier den Pharao, unter dem Joseph lebte, mit dem andern, gegen den Moses gesandt war.) Was kannst du es mir also übel nehmen, wenn ich das thue, was meinem Gebieter angenehm ist. Wundere dich nicht, wenn anderes Gott, anderes dem Gott widerstrebenden Sinne, Pharao, gefällt. Wer ist der Mundschenke Gottes? — der Opferspender, der wahrhaft große Hoheprieſter, der die ewigen Gnadengaben zur Austheilung erhielt, und die heilige Schaale mit ungemischtem Weine, d. h. sich selbst, ausspendet. Siehst du, wie ganz die Verschiedenheit der Gebieter, auch die Verschiedenheit der Mundschenken bestimmt. Deßhalb bin denn ich, als Mundschenke Pharao's, dessen halsstarriger und unmäßiger Sinn sich in Wollüste versenkt, ein Verschnittener, ein Mensch, dem die Zeugungskraft der Seele entnommen ist, nicht Mann, nicht Weib, weder Saamen zu geben noch zu empfangen, fähig; ein Zwittergeschöpf, an dem das menschliche Gepräge verdorben ist, untheilhaftig der Unsterblichkeit durch Zeugung von Kindern, ausgeschlossen aus der heiligen Gemeinde, denn einem Eunuchen ist der Eintritt versagt (Deuteron. XXIII. 1.). Dagegen ist jener Hoheprieſter vollkommnen Leibes; Mann einer Jungfrau, der es, was das Wunderbarste ist, nicht nach der Weiberweise geht. Und nicht nur Mann ist er, und fähig, makellose und jungfräuliche Gedanken zu erzeugen, sondern auch Vater heiliger Kräfte (λόγοι), von denen die einen Aufseher und Wächter der Natur sind, mit Namen Ithamar und Eleazar (Levit. X. 6.), die

andern Diener Gottes, welche die himmlische Flamme nähren und pflegen. Denn immer mit heiligen Reden beschäftigt, locken sie, wie man aus dem Holze Feuer reibt, die reine Flamme der Frömmigkeit (aus den Herzen) hervor. Er selbst aber, der Vater und Führer dieser λόγοι, ist nicht ein unbedeutendes Glied der heiligen Gemeinde, sondern dasjenige, ohne welches der Rath der Seelenbewohner gar nicht versammelt werden kann; der Rathsälteste (ὁ πρυτάνις καὶ δημιουργὸς), der allein und ohne die andern durch eigene Macht Alles zu beschließen und auszuführen vermag. Mit andern zusammengestellt, ist er zwar nur einer, für sich betrachtet, unendlich viel; (ich lese nämlich, statt ὁ λόγος, das keinen Sinn gibt, mit Mangey ὀλίγος) er ist gleich einem ganzen Gerichte, einer ganzen Rathsversammlung, gleich dem ganzen Volke, gleich dem Menschengeschlechte, oder vielmehr, wenn ich die Wahrheit sagen soll, niedriger als Gott, höher als die Menschen. Denn wenn der Hohepriester in das Allerheiligste tritt, sagt Moses (Levit. XVI. 17.), so ist er kein Mensch. Was nun sonst, wenn er kein Mensch ist? ein Gott? ich möchte ihn nicht so nennen, denn dieser Name ward Moses gegeben, da er noch in Aegypten war, wo er der Gott Pharao's genannt wurde (Exod. VII. 1.), ebenso wenig aber ein Mensch, sondern vielmehr eine Natur, die in der Mitte zwischen beiden steht, gleichsam beide äußersten Enden berührt."

Zu Erklärung dieser merkwürdigen Stelle Folgendes. Wenn Philo von einem Mundschenken Gottes spricht, so ward er auf dieses Bild durch die Vergleichung mit Pharao geführt. Da ihm dieser der νοῦς ἀνθρωπος ist, oder das ungöttliche Wesen als Person gedacht, und da er in dieser Eigenschaft einen Mundschenken hat, so mußte Philo dem höchsten Wesen, um den Gegensatz vollständig durchzuführen, auch etwas ähnliches beigeben, und dieses, für uns freilich anstößige Bild, fällt in der hellenischen Sprache weniger auf, weil die Grie-

chen ja längſt einen Mundſchenken des Zeus kannten. Wenn er ihn ferner den Mann einer Jungfrau nennt, der es nie nach der Weiberweiſe gehe, ſo iſt dieß, theils eine Anſpielung auf das levitiſche Geſetz (Levit. XXI. 13.), das dem Prieſter gebot, eine Jungfrau zum Weibe zu nehmen, theils auf die Geſchichte der Sarah, von der es (Genes. XVIII. 11,) heißt: ἐξέλιπε τῇ Σάῤῥᾳ γίνεσθαι τὰ γυναικεῖα. Philo legt in ſeinen allegoriſchen Schriften großes Gewicht auf dieſe Stelle, und findet darin den Sinn, daß Sarah reine Tugend ſey. Der Satz, er habe eine reine Jungfrau zum Weibe, der es nicht mehr nach der Weiberweiſe gehe, beſagt demnach, die reine Tugend ſey ſein Weib oder Eigenthum, ganz ſo, wie es oben vom Logos heißt, die Weisheit ſey ſeine Mutter. Derſelbe wird ferner Vater heiliger λόγοι genannt, und unter dieſen ſind Eleazar und Ithamar aufgezählt. Der Grund dieſer ſonderbaren Wendung iſt der, daß er ſonſt, wie wir ſpäter zeigen werden, in Aaron, der für Moſes reden mußte, ein Sinnbild des göttlichen Logos, der göttlichen Rede findet. Söhne Aaron's ſind nun Eleazar und Ithamar, darum konnte er ſie in myſtiſchem Sinne auch zu Söhnen des Mundſchenken machen, der, wie wir gleich zeigen werden, vom Logos nicht verſchieden iſt. Einige der Kinder des göttlichen οἰνοχόος ſollen die himmliſche Flamme nähren. Ohne Zweifel hat dieſe Wendung ihren Grund darin, daß die Geſtirne, die reinſten und frömmſten Weſen nach Philo, ſonſt auch δυνάμεις und λόγοι genannt werden. Wenn er ferner ſagt, jener Mundſchenke Gottes, ſey kein unbedeutendes Glied der Gemeinde, ſo iſt klar, daß er durch den Gegenſatz, gegen den Mundſchenken Pharao's, auf dieſe Behauptung geleitet wurde; denn dieſer war ein Verſchnittener, und als ſolcher unfähig, in die heilige Gemeinde aufgenommen zu werden. Philo deutet dieſes Geſetz oft auf die Unfähigkeit zur Tugend, und trägt hier ſein Gegentheil auf den ἀρχιερεύς über: er ſey

nicht bloß zum Eintritte in die Gemeinde befähigt, ſondern das erſte der Mitglieder, ja der ganzen Verſammlnng gleich. Für die Behauptung, daß der ἀρχιερεὺς eine übermenſchliche Natur ſey, citirt er die Stelle, Levit. XVI. 17: καὶ πᾶς ἄνθρωπος οὐκ ἔσται ἐν τῇ σκηνῇ τοῦ μαρτυρίου, εἰσπορευομένου τοῦ ἀρχιερέως — ἕως ἂν ἐξέλθῃ, aber auf eine eigenthümliche Weiſe, indem er das Beiwort πᾶς wegläßt, ἄνθρωπος auf ἀρχιερεὺς bezieht, und den Satz ſo ausdrückt: ὅταν εἰσίῃ εἰς τὰ ἅγια τῶν ἁγίων ὁ ἀρχιερεὺς, ἄνθρωπος οὐκ ἔσται.

Am meiſten Schwierigkeit machen endlich die Worte: ich möchte ihn keinen Gott nennen, denn dieſen Namen hat der Oberprophet Moſes, da er noch in Aegypten war, empfangen. (Der Text lautet ſo: τίς οὖν, εἰ μὴ ἄνθρωπος; ἆρα γε θεὸς, οὐκ ἂν εἴπομι· τὸν γὰρ τοῦ ὀνόματος τοῦδε κλῆρον ὁ ἀρχιπροφήτης ἔλαχε Μωϋσῆς ἔτι ὢν ἐν Αἰγύπτῳ, προσρηθεὶς Φαραὼ θεὸς.) Es könnte ſcheinen, Philo wolle hier den ἀρχιερεὺς oder οἰνοχόος θεοῦ unter Moſes herabſetzen; ich glaube dieß nicht, vielmehr will er ſagen, dieſer Name wäre für jene Natur nicht genugſam bezeichnend. Alles beruht auf dem Beiſatze: ἔτι ὢν ἐν Αἰγύπτῳ. Aegypten iſt nämlich für Philo ein Symbol des Leibes, und ſofern er in dieſem den Urſprung des Böſen findet, auch des Böſen. Wahrſcheinlich will er alſo ſagen, wenn Moſes, ſo lange er noch im Leibe wallte und allen Reizungen zum Böſen ausgeſetzt war, ſchon Gott Pharao's genannt wurde, wie kann dann dieſer Name für den ἀρχιερεὺς, den Vater der heiligen λόγοι, bezeichnend ſeyn?

Es frägt ſich nun, was unter dem οἰνοχόος, πατὴρ ἁγίων λόγων u. ſ. w. zu verſtehen ſey. Die Prädikate weiſen auf den θεῖος λόγος hin. Gewiß aber wird dieß durch eine Stelle derſelben Schrift, Mang. I. 691, Pf. V. 206. u. flg. Er iſt hier zur Erklärung des pharaoniſchen Traums

(cfr. Genes. XLI. 17.), und zwar zu den Worten gekommen: ὤμην ἑστάναι παρὰ τὸ χεῖλος τοῦ ποταμοῦ. Das Wort ποταμὸς bedeute die Rede, λόγος; dieſe habe eine doppelte Natur, ſie ſey gut oder böſe. Als gut erſcheine ſie Genes. II. 10. Ebenfalls als gut ſtelle der Pſalmiſt den Logos dar, wenn er Pſ. 65, 10. ſinge: ὁ ποταμὸς τοῦ θεοῦ ἐπληρώθη ὑδάτων, über welche Stelle er ſagt: καί τινα τῶν ἐπὶ γῆς ῥεόντων ἄλογον κυριολογεῖσθαι· ἀλλ', ὡς ἔοικε, πλήρη τοῦ σοφίας νάματος τὸν θεῖον λόγον διασυνίστησι, μηδὲν ἔρημον καὶ κενὸν ἑαυτοῦ μέρος ἔχοντα. Endlich erſcheine der λόγος als ποταμὸς, Pſ. 45, 5: τὸ ὄρμημα ταῦ ποταμοῦ εὐφραίνει τὴν πόλιν τοῦ θεοῦ. Unter dieſer Stadt Gottes ſey keineswegs die heilige Stadt, Jeruſalem, zu verſtehen; dieſe liege ferne von allen Strömen, ſondern das Wort ſey ein Bild, entweder für die ganze Welt, die wahre μεγαλόπολις, oder die Seele des Weiſen, in welcher, nach der Schrift, Gott wie in einer Stadt wandle; denn es heiße, Levit. XXVI. 12: περιπατήσω ἐν ὑμῖν καὶ ἔσομαι ἐν ὑμῖν θεός. Nun fährt er fort: καὶ ψυχῇ δ' εὐδαίμονι τὸ ἱερώτατον ἔκπωμα προτεινούσῃ τὸν ἑαυτῆς λογισμὸν, τίς ἐπιχεῖ τοὺς ἱεροὺς κυάθους τῆς πρὸς ἀλήθειαν εὐφροσύνης, ὅτι μὴ οἰνοχόος τοῦ θεοῦ καὶ συμποσίαρχος λόγος; Οὐ διαφέρων τοῦ πόματος, ἀλλ' αὐτὸς ἄκρατος ὢν τὸ γάνωμα, τὸ ἡδυσμα, ἡ ἀνάχυσις, ἡ εὐθυμία, τὸ χαρᾶς, τὸ εὐφροσύνης ἀμβρόσιον — ἵνα καὶ αὐτοὶ ποιητικοῖς ὀνόμασι χρησώμεθα — φάρμακον. Hier erſcheint alſo der οἰνοχόος beſtimmt als λόγος, folglich iſt auch jene Frage gelöst.

Die Ausdrücke, beſonders in der erſteren Stelle, ſind nun ſo ſtark, daß man ſich verſucht fühlt, keine bloße Perſonification, ſondern eine wahrhafte Perſon anzunehmen; aber man wird wieder irre in dieſer Annahme, wenn man die anderen Aeuſſerungen, wie folgende, in Anſchlag bringt: der Vater der heiligen Logoi ſey kein unweſentliches Glied der Gemeinde,

ſondern ohne ihn könne die Verſammlung der Theile der Seele gar nicht vereint werden: ὁ τούτων πατὴρ, οὐχ ἡ τυχοῦσα μοῖρα τῆς ἱερᾶς ἐκκλησίας ἐστὶν, ἀλλ' οὗ χωρὶς σύγκλητος οὐκ ἂν ἀθροισθείη ποτὲ τῶν τῆς ψυχῆς μερῶν τὸ παράπαν. Denn hier wird der Logos nicht undeutlich als innerſte Seelenkraft, als ein Modus der Weltſeele dargeſtellt, ſofern dieſe ſich in der Vernunft des einzelnen Menſchen kund gibt. Auf daſſelbe weiſen in der zuletzt gegebenen Stelle die Worte hin: οὐ διαφέρων τοῦ πόματος — φάρμακον. Die Zweifel, daß Philo in beiden Stellen keine Perſon meine, ſind alſo wohlbegründet; vollſtändig gerechtfertigt werden ſie aber durch eine dritte Stelle deſſelben Buchs, die zwiſchen den beiden angeführten ſteht. Pf. V. 196, Mitte, Mang. I. 688, gegen oben, ſagt er über die Worte (Genes. XLI. 17.) ᾤμην ἑστάναι: „Höret, wie der Thor, der an Leib und Seele ſo ganz veränderlich und unbeſtändig iſt, ausruft: „ich glaubte zu ſtehen,“ und nicht bedenkt, daß Feſtſtehen, d. h. Unveränderlichkeit, nur Gott zukommt. Denn daß Er allein feſt ſtehe, beweiſt uns ſein Werk, die Welt; beweiſt uns die Schrift, die in vielen Stellen ausſagt: ἕστηκεν ὁ θεὸς. Gott kommt in ſolchem unendlichen Maße Feſtigkeit und Unwandelbarkeit zu, daß er ſie auch den auserleſenen Naturen, als das trefflichſte Geſchenk, mittheilt. So verheißt z. B. das Urweſen ſeinen gnadenreichen Bund — dieß iſt der Logos und das Geſetz — wie ein göttergleiches Bild auf der Seele des Gerechten aufzurichten; denn er ſagt zu Noah (Genes. IX. 11.): „ich will einen Bund mit dir machen.“ Dieſer Ausſpruch Gottes deutet zwei Wahrheiten an: erſtens, daß die Gerechtigkeit mit dem Bunde Gottes eins iſt; zweitens, daß die Gaben Gottes ganz verſchieden ſind, von den Gaben der Menſchen; denn dieſe ſchenken nur dem Empfangenden, jener aber ſchenkt den Empfangenden ſelbſt; mir hat er mich geſchenkt und dir dich. Der Text lautet ſo: ἀλλὰ γὰρ τοσαύτη

περὶ τὸ θεῖόν ἐστιν ὑπερβολὴ τοῦ βεβαίου, ὥςτε καὶ ταῖς ἐπιλελεγμέναις φύσεσιν ἐχυρότητος, ὡς ἀρίστου κτήματος, μεταδίδωσιν. Αὐτίκα δέ τοι τὴν πλήρη χαρίτων διαθήκην ἑαυτοῦ — νόμος δὲ ἐστι καὶ λόγος — τῶν ὄντων ὁ πρεσβύτατος ὠρὰν ἐπὶ βάσεως τῆς τοῦ δικαίου ψυχῆς ἄγαλμα θεοειδὲς ἱδρύσασθαι παγίως φησὶν, ἐπειδὰν λέγῃ τῷ Νῶε, „Στήσω τὴν διαθήκην μου πρός σε.“ Παρεμφαίνει δὲ καὶ δύο ἕτερα· ἓν μὲν, ὅτι τὸ δίκαιον ἀδιαφορεῖ διαθήκης θεοῦ, ἕτερον δὲ, ὅτι οἱ μὲν ἄλλοι χαρίζονται τὰ διαφέροντα τῶν λαμβανόντων, ὁ δὲ θεὸς οὐ μόνον ταῦτα, ἀλλὰ αὐτοὺς ἐκείνους ἑαυτοῖς. Ἐμὲ γὰρ ἐμοὶ δεδώρηται, καὶ ἕκαστον τῶν ὄντων ἑαυτῷ· τὸ γὰρ „στήσω τήν διαθήκην μου πρός σε“ ἴσόν ἐστι τῷ „σοὶ δωρήσομαι.“

Durch die letztere Wendung wird der Logos, den er mit Geſetz und διαθήκη identificirt, zu einer Seelenkraft: Gott ſchenkt ſeinen Bund, oder den Logos, heißt ſoviel, als: Gott ſchenkt die Gerechtigkeit oder Reinheit der Seele. Philo fährt weiter fort: „Auch dem Weiſen kommt eine gewiſſe Unwandelbarkeit zu. Denn, ſagt er, es ſtreben alle Freunde Gottes, dem vielbewegten Sturme der irdiſchen Geſchäfte zu entrinnen, und in die ſicheren und freundlichen Buchten der Tugend einzulaufen. Hörſt du nicht, was von Abraham geſchrieben ſteht: „Er ſtand vor dem Herrn“ (Genes. XVIII. 22.), denn wahrlich, nie vermag die Seele zu ſtehen, und dem Wechſel der Dinge zu entrinnen, als wenn ſie vor dem Herrn ſteht, ihn ſehend und von ihm geſehen. Auch dem Moſes wurde folgendes Orakel zu Theil: „Stehe du dort mit mir“ (Deuter. V. 31.). Durch dieſe Worte wird ſowohl dieß angedeutet, daß der Gerechte nicht wanke, als auch die Unwandelbarkeit Gottes ſelbſt. In der That, was Gott ſich annähern darf, wird ihm auch in der ſtätigen, ſelbſtſtändigen Ruhe ähnlich. Und erſt durch den Genuß dieſer Ruhe erkennt der Geiſt, welch hohes Gut ſie iſt, und begreift, daß ſie nur

Gott allein und der zwischen dem sterblichen und unsterblichen Geschlechte stehenden Natur zukommt. Es heißt darum auch von Moses, Deuter. V. 5: καὶ ἐγὼ εἱστήκειν ἀναμέσον κυρίου καὶ ὑμῶν, mit welchen Worten nicht gesagt werden soll, daß er auf seinen Füßen stand, sondern, daß die Seele des Gerechten, wenn sie einmal den Stürmen und Kriegen entronnen und zum Frieden eingegangen ist, besser sey, als ein Mensch, geringer, als Gott. Der gemeine Haufen der Menschen wird vom Zufalle umgetrieben, Gott aber, der Selige, steht über allem Wechsel und Unglücke. Zwischen diesen beiden äußersten Spitzen steht der Gerechte, der weder Gott ist, noch ein Mensch, sondern beide Extreme berührt, seiner Menschheit nach, dem sterblichen Geschlechte, durch seine Tugenden, dem Unsterblichen angehörend. Daher jener Ausspruch über den Hohenpriester (Levit. XVI. 17.): wenn er in das Allerheiligste tritt, wird er kein Mensch seyn, bis er wieder herausgeht.“ So wie er kein Mensch mehr ist, kann er auch kein Gott seyn, sondern ein Diener Gottes, nach seinem sterblichen Theile der Creatur, nach seinem unsterblichen, dem Ewigen verwandt. Diese Mittelstufe nimmt er nur ein, bis er wieder heraustritt, in das Gebiet des Leibes und des Fleisches. So ist es auch wirklich. Wenn nämlich der Geist von göttlicher Liebe ergriffen, mit aller Macht bis in das Heiligthum vordringt, so vergißt er in himmlischer Begeisterung die Welt, vergißt sich selbst. Nur seines Gottes erinnert er sich, nur von ihm fühlt er sich abhängig, und bringt ihm als, heiliges und reines Opfer, seine Tugenden dar. Wenn aber die Begeisterung nachläßt, wenn der heilige Eifer erkaltet, da sinkt er zurück von der himmlischen Anschauung, und wird wieder ein Mensch. Denn in dem Vorhofe lauerte die menschliche Schwäche auf ihn, um ihn herabzuziehen, sobald er nur ein wenig heraus blickte.

Den vollkommenen Weisen beschreibt Moses weder als

Menſchen, noch als Gott, ſondern, wie ich geſagt, als ein Mittelweſen zwiſchen ſterblicher und unſterblicher Natur; denjenigen aber, der noch nicht die höchſte Stufe erreicht hat (es ſind nämlich, nach Philo, drei Grade des Strebens zur Tugend: ὁ ἀγελαῖος, ὁ προκόπτων, ὁ τέλειος), ſtellt er in den Raum zwiſchen Todten und Lebenden, indem er unter den Lebenden die Söhne der Tugend, unter Todten, die Kinder des Laſters verſteht. Es heißt von Aaron (cfr. **Num. XVI. 48.**): „Er ſtand zwiſchen den Todten und Lebenden, da ward der Plage gewehret.“ Der Fortſchreitende kann weder unter diejenigen gerechnet werden, in denen das Leben der Tugend erloſchen iſt, da er Eifer und Sinn für das Gute hat, noch auch unter die, welche die Vollendung erreicht haben, weil er an das Höchſte nur angränzt, aber es noch nicht errungen hat. Deßwegen heißt es auch recht gut: „der Plage ward gewehret,“ und nicht: „ſie hörte auf.“ Denn nur bei den Vollkommenen hört das auf, was die Seele beſchädigt und verunreinigt; bei den Fortſchreitenden dagegen iſt es im Abnehmen, d. h., es wird eingeſchränkt und verringert.

Nun ſchließt Philo, die bisherige Abſchweifung an das, wovon er ausgegangen war, an den Traum Pharao's, anknüpfend, alſo: „Da nun die Feſtigkeit und Unwandelbarkeit nur dem Höchſten, und zweitens ſeinem Logos, drittens dem Weiſen, viertens dem Fortſchreitenden zukommt, ſo hat jener Elende und allem Fluche unterworfene Sinn, Pharao nämlich, den größten Frevel begangen, wenn er meinte, allein feſt zu ſtehen, er, der wie in einer Fluth herumtreibt, und von dem ewigen Wirbel des todbringenden Fleiſches fortgeſchleudert wird.“

Man ſieht, daß in dieſer Stelle dieſelben Ausdrücke, Namen, Prädikate und Bibelſtellen, die vorher auf den Logos bezogen wurden, auf ein Abſtractum, auf die Tugendkraft der Seele übergetragen werden; folglich kann auch unter dem Lo-

gos oben, nicht wohl eine Perſon, ſondern eine Kraft, dieſelbe, die hier deutlich genug hervortritt, gemeint ſeyn. Der Hauptbeweis für die Identität beider Ideen beruht auf dem Begriffe φύσις μεθόριος θνητοῦ καὶ θείου γένους, welches Prädikat er auch in der hiſtoriſchen Schrift de fortitudine, Mang. II. 377, oben: „ὁ σπουδαῖος ὀλιγοδεὴς, ἀθανάτου καὶ θνητῆς φύσεως μεθόριος," dem Weiſen gibt.

Gegen dieſe unſere Erklärung kann man freilich einwenden, daß in den letzten Worten der angeführten Stelle, der Logos ſorgfältig von dem Weiſen geſchieden werde, was auf einen weſentlichen Unterſchied hindeute. Hierauf antworten wir: Immerhin iſt in allen Darſtellungen des Logos, die wir in den Schriften Philo's finden, eine große Unſicherheit zu bemerken, wie namentlich auch hier, und dieſes Schwanken läßt ſich nur durch die Annahme erklären, daß zu Philo's Zeit ſehr verſchiedenartige Begriffe und Bilder vom Logos, in denen er bald als Perſon, bald als Kraft erſchien, im Umlaufe waren, ſo daß alſo auch unſer Verfaſſer, bald zu dieſen, bald zu jenen Darſtellungen überſpringen konnte. Im übrigen aber läßt ſelbſt unſere Stelle eine Vereinigung zu. Die Idee, welche bald durch λόγος, bald durch διάνοια τοῦ σοφοῦ oder φύσις κρείττων ἀνθρώπου, ἐλάσσων θεοῦ ausgedrückt wird, hat eine doppelte Seite: entweder wird ſie allgemein als Weltkraft und Weltſeele genommen, die in dem einzelnen Menſchen als Vernunft erſcheint, dann iſt Logos der Ausdruck, oder als eine Kraft des einzelnen Menſchen, dann iſt die Bezeichnung διάνοια τοῦ σοφοῦ an der Stelle. Beide Begriffe verhalten ſich dann wie genus und species, und können wohl unterſchieden werden.

Aber immer bleiben dieſe auffallenden Perſonificationen merkwürdig. Sie ſind, wie ſchon geſagt wurde, nur aus der Denkungsart jener Zeit und durch die Annahme begreiflich, daß der Logos in Aegypten längſt nicht nur perſonificirt, ſon-

dern auch als eine wirkliche Person genommen wurde. Doch wir wollen nicht vorgreifen.

In den seither beigebrachten Stellen kehrt immer das Bild des Hohenpriesters wieder. Dieselbe Vergleichung findet sich, de migratione Abrahami, Pf. III. 458. und 460, Mang. I. 452. Philo handelt in dieser Schrift von den großen Belohnungen, welche der Herr dem Abraham, wegen seines Glaubens, verliehen; eine derselben sey auch Größe des Namens, nach dem Spruche, Genes. XII. 2: μεγαλυνῶ τὸ ὄνομά σου. Denn zum vollkommenen Glück des Sterblichen gehöre nicht bloß der Besitz der Tugend, sondern auch irdische Güter, wie Achtung bei den Zeitgenossen. Aus diesem Grunde wünsche Isaak, dem Freunde der Weisheit, Jakob, nicht nur himmlische, sondern auch irdische Güter; er segne ja den Sohn mit den Worten (Genes. XXVII. 28.): δῴη σοι ὁ θεὸς ἀπὸ τῆς δρόσου τοῦ οὐρανοῦ, καὶ ἀπὸ τῆς πιότητος τῆς γῆς. Thau des Himmels bedeute die ewigen Güter, Fette der Erde die irdischen. Nun fährt Philo, Seite 458, fort: „Auch an dem λόγος ἀρχιερεὺς zeige sich der Werth der irdischen Güter im Bunde mit den himmlischen. Sein Festgewand sey aus intelligiblen und sinnlichen Gewalten zusammengesetzt. Für den Augenblick wolle er dieß nur an seinem Kopfschmucke und seiner Fußbedeckung nachweisen. Auf dem Haupte trage er eine Goldplatte, auf welcher eingegraben stehe: „dem Herrn geweiht“ (cfr. Exod. XXVIII. 36.), gegen die Füße hin, am Saume des Leibrocks, trägt er Schellen und Granatäpfel. Jener Abdruck, jenes Siegel, ist die Idee der Ideen, nach welcher Gott die Welt geformt, sie ist unkörperlich und intelligibel; die Blüthen aber und die Schellen sind Symbole sinnlicher Qualitäten, über welche das Gesicht und das Gehör urtheilen.“

Noch stärker ist eine Stelle aus dem ersten Buche von den Träumen, Pf. V. 96, Mang. I. 653. „Das Gesetz, sagt

er hier, befiehlt dem Hohenprieſter, ehe er den heiligen Dienſt verrichtet, ſich mit Staub und Aſche zu beſtreuen, zur Erinnerung an ſeine Natur. (auch Abraham ſprach, da er Gott ſchauen ſollte: „ich bin Staub und Aſche“ cfr. Genes. XVIII. 27.). Erſt dann, nachdem dieß geſchehen, darf der Oberprieſter das lange Gewand anziehen, und das Abbild der himmliſchen Lichter, den Bruſtſchmuck. Zwei Tempel Gottes gibt es, der erſte iſt dieſe Welt, in welcher der erſtgeborne Sohn Gottes, der göttliche Logos, Hoheprieſter iſt, der andere die vernünftige Seele, deſſen Hoheprieſter der wahre Menſch, der Urmenſch iſt. Ein ſichtbares Abbild dieſes letzteren iſt der jüdiſche Hoheprieſter, der die hergebrachten Gebete und Opfer darbringt, und dem es geſtattet iſt, den heiligen Leibrock, das Abbild der geſammten himmliſchen Kräfte, anzuziehen, damit die Welt mit dem Menſchen und der Menſch mit der Welt das Opfer ſpende.“ Ihrer Wichtigkeit wegen, ſetzen wir die Stelle im Urtexte her: *τὸν μέγαν ἀρχιερέα, ὁπότε μέλλοι τὰς νόμῳ προστεταγμένας ἐπιτελεῖν λειτουργίας, ὁ ἱερὸς ἐδικαίωσε λόγος ὕδατι καὶ τέφρᾳ περιῤῥαίνεσθαι τὸ πρῶτον, εἰς ὑπόμνησιν ἑαυτοῦ· καὶ γὰρ ὁ σοφὸς Ἀβραάμ, ὅτε ἐντευξόμενος ἦει τῷ θεῷ, γῆν καὶ σποδὸν εἶπεν ἑαυτόν· ἔπειτα ἐνδύεσθαι τὸν ποδήρη χιτῶνα, καὶ τὸ ποικίλον, ὃν κέκληκεν ἐπ' αὐτῷ περιστήθιον, τῶν κατ' οὐρανὸν φωσφόρων ἄστρων ἀπεικόνισμα καὶ μίμημα. Δύο γὰρ, ὡς ἔοικεν, ἱερὰ θεοῦ, ἓν μὲν ὅδε ὁ κόσμος, ἐν ᾧ καὶ ἀρχιερεὺς, ὁ πρωτόγονος αὐτοῦ θεῖος λόγος· ἕτερον δὲ λογικὴ ψυχὴ, ἧς ἱερεὺς ὁ πρὸς ἀλήθειαν ἄνθρωπος, οὗ μίμημα αἰσθητὸν ὁ τὰς πατρίους εὐχὰς καὶ θυσίας ἐπιτελῶν ἐστιν, ᾧ τὸν εἰρημένον ἐπιτέτραπται χιτῶνα ἐνδύεσθαι, τοῦ παντὸς ἀντίμιμον ὄντα οὐρανοῦ, ἵνα συνιερουργῇ καὶ ὁ κόσμος ἀνθρώπῳ, καὶ τῷ παντὶ ἄνθρωπος.* An eine Perſon kann hier nicht gedacht werden, da ja ſonſt auch der Hoheprieſter der Seele eine eigene Subſtanz ſeyn müßte. Aber wie ſind beide zu

unterscheiden? Ohne Zweifel auf dieselbe Weise, wie in der obigen Stelle: der erste Hohepriester ist die ἰδέα ἰδεῶν, welche Alles befaßt, der Logos; der zweite die ἰδέα ἀνθρώπου, der reine Mensch, dessen Idee in der ersteren begriffen ist. Beide sind eigentlich eins, können aber doch logisch unterschieden werden.

Mit diesen Stellen vergleiche man noch, de gigantibus, Pf. II. 378, und das dritte Buch de vita Mosis, Mang. II. 152—155, wo in den Kleidern und dem Amte des Hohenpriesters eine Menge von Symbolen der Welt, und namentlich des Logos, nachgewiesen werden.

Eine zweite Reihe von Personificationen ward durch den Begriff εἰκὼν θεοῦ veranlaßt, der aus Genes. I. 26 entstanden ist. Hieher gehört die Stelle quis rerum divinar. haeres, Pf. IV. 100, gegen unten, Mang. I. 505, Mitte. Es ist die Rede von dem Opfer, welches der Herr dem Patriarchen darzubringen gebot (Genes. XV.). Gott zertheilte die andern Opferthiere, aber die Turteltaube und die Haustaube zertheilte er nicht. Warum nicht? fragt Philo allegorisirend, deßwegen, weil sie zwei Logoi bedeuten, die, den Vögeln gleich, zum Himmel emporstreben. Der eine ist das Urbild und steht über uns, der andere das Abbild und ist in uns. Den, der über uns ist, nennt Moses Ebenbild Gottes, den andern in uns, Abbild des Ebenbildes; denn er sagt nicht: Gott schuf den Menschen als Ebenbild, sondern nach dem Ebenbilde. Folglich ist unser Geist, der ja der wahre Mensch ist, eigentlich erst im dritten Gliede Bild des Schöpfers, denn in der Mitte steht sein Vorbild, das wiederum Abbild des höchsten Gottes ist. Der Text lautet so: ἐπιλέγει ὁ Μωϋσῆς, „τὰ ὄρνεα οὐ διεῖλεν,“ ὄρνεα καλῶν τοὺς πτηνοὺς καὶ μετεωροπολεῖν πεφυκότας δύο λόγους· ἕνα μὲν ἀρχέτυπον ὑπὲρ ἡμᾶς, ἕτερον δὲ μίμημα, τὸν καθ' ἡμᾶς ὑπάρχοντα. Καλεῖ δὲ Μωϋσῆς, τὸν μὲν ὑπὲρ ἡμᾶς, εἰκόνα θεοῦ, τὸν

δὲ καθ' ἡμᾶς, τῆς εἰκόνος ἐγγύτερον. „Ἐποίησε γὰρ," φησὶν, „ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον," οὐκ εἰκόνα, ἀλλὰ „κατ' εἰκόνα." Ὥστε τὸν καθ' ἕκαστον ἡμῶν νοῦν, ὃς δὴ κυρίως καὶ πρὸς ἀλήθειαν ἄνθρωπός ἐστι, τρίτον εἶναι τύπον ἀπὸ τοῦ ποιήσαντος· τὸν δὲ μέσον, παράδειγμα μὲν τούτου, ἀπεικόνισμα δὲ ἐκείνου.

Die Stelle iſt offenbar ſehr ſtark, denn wenn der niedere Logos den menſchlichen Geiſt bezeichnet, ſo muß der höhere eigentlich auch ein Weſen für ſich, einen Geiſt bedeuten. Indeſſen kann eine Stelle für ſich nicht entſcheiden. Und außerdem, darf man nicht vergeſſen, daß Philo kaum zuvor die beiden Tauben zu Symbolen der göttlichen und menſchlichen Weisheit gemacht, und alſo das Perſönliche völlig entrückt hatte.

Sehr oft wiederholt Philo dieſen Gedanken, und zwar in beiden Beziehungen, indem er das Ebenbild zugleich von Gott ſorgfältig trennt, und zum Vorbilde des Menſchen macht. So legis allegor. III, Pf. I. 300, oben, Mang. I. 406, unten. Er deutet hier den Namen Beſeleel auf den Logos, da dieſes Wort Schatten Gottes beſage. Dieß ſey der Logos, den er als Organ bei der Weltſchöpfung brauchte: σκιὰ θεοῦ ὁ λόγος αὐτοῦ ἐστιν, ᾧ καθάπερ ὀργάνῳ προσχρησάμενος ἐκοσμοποίει. Αὕτη δὲ ἡ σκιὰ καὶ τὸ ὡσανεὶ ἀπεικόνισμα ἑτέρων ἐστὶν ἀρχέτυπον. Ὥσπερ γὰρ ὁ θεὸς παράδειγμα τῆς εἰκόνος, ἣν σκιὰν νυνὶ κέκληκεν, οὕτως ἡ εἰκὼν ἄλλων γίνεται παράδειγμα, ὡς καὶ ἐναρχόμενος τῆς νομοθεσίας ἐδήλωσεν, εἰπών, „Καὶ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα θεοῦ," ὡς τῆς μὲν εἰκόνος κατὰ τὸν θεὸν ἀπεικονισθείσης, τοῦ δὲ ἀνθρώπου κατὰ τὴν εἰκόνα, λαβοῦσαν δύναμιν παραδείγματος. Ebenſo de linguarum confusione, Pf. III. 358, oben, Mang. I. 419, Mitte. Er deutet hier die Frohndienſte, welche Iſrael in Aegypten leiſten mußte, myſtiſch auf die Arbeiten für ſinnliches Wohlſeyn, und ſagt:

Die Frommen und Gott wahrhaft Liebenden geben sich nicht gerne mit dem Treiben und Jagen nach leiblichen Genüssen ab, sondern streben in die Höhe, dem Moses folgend. Dann schauen sie (cfr. Exodus XXIV. 10.) den Ort, wo Gott, der unwandelbare und unerschütterliche steht, sie schauen zu seinen Füßen, wie Saphir und wie des Himmelsveste, nämlich die sichtbare Welt. Nun fährt er so fort: ἀμπρεπὲς γὰρ τοῖς ἑταιρίαν πρὸς ἐπιστήμην θεμένοις, ἐφίεσθαι μὲν τούτου ἰδεῖν· εἰ δὲ μὴ δύναιντο, τὴν γοῦν εἰκόνα αὐτοῦ, τὸν ἱερώτατον λόγον, μεθ' ὃν καὶ τὸ ἐν αἰσθητοῖς τελειότατον ἔργον, τόνδε τὸν κόσμον. Τὸ γὰρ φιλοσοφεῖν οὐδὲν ἦν ἄλλο, ἢ ταῦτα σπουδάζειν ἀκριβῶς ἰδεῖν. Die Welt, das Ebenbild und Gott, sind in diesen Stellen genau geschieden.

Anderswo erklärt er ohne diese doppelte Scheidung den λόγος bloß für die εἰκών, nach welcher der Mensch gebildet sey. So de plantatione, Pf. III. 94, Mang. I. 332, Mitte. Moses habe die richtigsten Ansichten von dem Wesen der menschlichen Seele: οἱ μὲν ἄλλοι τῆς αἰθερίου φύσεως τὸν ἡμέτερον νοῦν μοῖραν εἰπόντες εἶναι, συγγένειαν ἀνθρώπῳ πρὸς αἰθέρα ἀνῆψαν. Ὁ δὲ μέγας Μωϋσῆς οὐδενὶ τῶν γεγονότων τῆς λογικῆς ψυχῆς τὸ εἶδος ὁμοίως ὠνόμασεν, ἀλλ' εἶπεν αὐτὴν τοῦ θείου καὶ ἀοράτου εἰκόνα, δόκιμον εἶναι νομίσας οὐσιωθεῖσαν καὶ τυπωθεῖσαν σφραγῖδι θεοῦ, ἧς ὁ χαρακτὴρ ἐστιν ὁ ἀΐδιος λόγος. Hier ist, wie sonst in anderen Stellen, das Bild vom Siegelringe zu Grunde gelegt.

Man wird gestehen, daß alle diese Darstellungen völlig in's Persönliche überspielen, und daß der Begriff εἰκὼν θεοῦ nothwendig auf eine Person leiten mußte, sobald er consequent durchgeführt wurde; denn wenn der Mensch nach dem Ebenbilde und nicht nach Gott geschaffen ist, was kann dann die εἰκὼν anders seyn, als ein eigenes Wesen?

Allein dieß ist vielleicht eine Folgerung, die Philo nicht selbst machte, und auf jeden Fall kommen Stellen vor, in

denen das Persönliche wieder zu verschwinden scheint. So im zweiten Buche de specialibus legibus, Mang. II. 313, gegen unten. Der Mord sey das größte Verbrechen, eine wahre Schändung des Heiligen, denn: διότι τῶν ἐν κόσμῳ κτημάτων οὐδὲν οὔτε ἱεροπρεπέστερον, οὔτε θεοειδέστερόν ἐστιν ἀνθρώπου, παγκάλης εἰκόνος πάγκαλον ἐκμαγεῖον, ἀρχετύπου λογικῆς ἰδέας παραδείγματι τυπωθέν. Ebenso in derselben Schrift, Mang. II. 333, unten: θεοειδὴς ὁ ἀνθρώπινος νοῦς, πρὸς ἀρχέτυπον ἰδέαν τὸν ἀνωτάτω λόγον τυπωθείς. Der λόγος wird hier zur ἰδέα. Man darf aber nicht vergessen, daß dieß seine Wesenheit nicht absolut aufhebt; denn auch die δυνάμεις θεοῦ erscheinen bald als ἰδέαι, bald als ἄγγελοι. Viel stärker für die logische Deutung ist eine Stelle der Schrift de mundi opificio, Pf. I. 44, Mang. I. 15, unten, und 16, oben: τὸν ἄνθρωπόν φησι „κατ' εἰκόνα γενέσθαι θεοῦ καὶ καθ' ὁμοίωσιν." Πάνυ καλῶς, ἐμφερέστερον γὰρ οὐδὲν γεγενὲς ἀνθρώπου θεῷ. Τὴν δὲ ἐμφέρειαν μηδεὶς εἰκαζέτω σώματος χαρακτῆρσιν. Οὔτε γὰρ ἀνθρωπόμορφος ὁ θεὸς, οὔτε θεοειδὲς τὸ ἀνθρώπινον σῶμα· ἡ δὲ εἰκὼν λέλεκται κατὰ τὸν τῆς ψυχῆς ἡγεμόνα νοῦν. Πρὸς γὰρ ἕνα τὸν τῶν ὅλων ἐκεῖνον, ὡς ἂν ἀρχέτυπον, ὁ ἐν ἑκάστῳ τῶν κατὰ μέρος ἀπεικονίσθη, τρόπον τινὰ θεὸς ὢν τοῦ φέροντος καὶ ἀγαλματοφοροῦντος αὐτόν. Ὃν γὰρ ἔχει λόγον ὁ μέγας ἡγεμὼν ἐν ἅπαντι τῷ κόσμῳ, τοῦτον, ὡς ἔοικε, καὶ ὁ ἀνθρώπινος νοῦς ἐν ἀνθρώπῳ· ἀόρατός τε γάρ ἐστιν, αὐτὸς πάντα ὁρῶν, καὶ ἄδηλον ἔχει τὴν οὐσίαν, τὰς τῶν ἄλλων καταλαμβάνων. Hier sinkt der λόγος εἰκὼν θεοῦ ganz zum λογισμὸς oder νοῦς τοῦ τῶν ὅλων ἡγεμόνος herab.

Wenn nun in dieser Stelle, wie überhaupt in der stark platonisirenden Schrift, de mundi opificio, das Persönliche verschwindet, so tritt es desto stärker an andern Orten hervor. Man vergleiche de confusione linguarum, Pf. III. 332, Mitte, Mang. I. 411, oben. „Man müsse den Umgang mit

Schlechten fliehen, mit Freunden der Weisheit und der Tugend ſich verbinden, denn nur unter Guten ſey überhaupt Freundſchaft möglich.“ Auf dieſen allgemeinen Satz, wendet Philo den Spruch, Genes. XLII. 11, an, wo die Söhne Jacob's zu Joſeph, der ſie als Kundſchafter behandelt, ſagen: „Wir ſind alle eines Mannes Söhne,“ und fährt ſo fort: παρ' ὃ καὶ τοὺς λέγοντας „πάντες ἐσμὲν υἱοὶ ἑνὸς ἀνθρώπου, εἰρηνικοὶ ἐσμεν“ τεθαύμακα τῆς εὐαρμόστου συμφωνίας. Ἐπεὶ καὶ πῶς οὐκ ἐμέλλετε, φήσαιμ' ἄν, ὦ γενναῖοι, πολέμῳ μὲν δυσχεραίνειν, εἰρήνην δὲ ἀγαπᾶν, ἵνα καὶ τὸν αὐτὸν ἐπιγεγραμμένοι πατέρα, οὐ θνητὸν ἀλλ' ἀθάνατον, ἄνθρωπον θεοῦ, ὃς τοῦ ἀϊδίου λόγος ὤν, ἐξ ἀνάγκης καὶ αὐτός ἐστιν ἄφθαρτος; Οἱ μὲν γὰρ πολλὰς ἀρχὰς τοῦ κατὰ ψυχὴν γένους συνιστάμενοι, τῷ πολυθέῳ λεγομένῳ κακῷ προανείμαντες ἑαυτοὺς, ἄλλοι πρὸς ἄλλων τιμὰς τραπόμενοι, ταραχὰς καὶ στάσεις ἐμφυλίους τε καὶ ξενικὰς ἐδημιουργήσαντο, ἀπ' ἀρχῆς γενέσεως ἄχρι τελευτῆς, βίον πολέμων ἀκηρύκτων καταπλήσαντες. Οἱ δὲ ἑνὶ γένει χαίροντες, καὶ ἕνα πατέρα τὸν ὀρθὸν τιμῶντες λόγον, τὴν εὐάρμοστον καὶ πάμμουσον συμφωνίαν ἀρετῶν τεθαυμακότες, εὔδιον καὶ γαληνὸν βίον ζῶσιν.

Der Ausdruck ἄνθρωπος θεοῦ, vom λόγος gebraucht, iſt gewiß ſehr auffallend, obwohl er zunächſt durch den Spruch aus der Geneſis veranlaßt wurde, und obwohl das, was perſönlich ſcheinen könnte, durch das Synonymum ὀρθὸς λόγος aufgehoben wird. Er bleibt deßhalb merkwürdig, weil er auch ohne ſolche Veranlaſſung wiederkehrt, und weil dieſe Wiederholung ein deutlicher Beweis iſt, daß das Bild nicht erſt augenblicklich aus dem Texte entſtand, ſondern ſich ſchon früher in der Zeittheologie vorfinden mußte. In derſelben Schrift, Pf. III. 542, Mang. I. 414, Mitte, ſagt er über den Spruch, Genes. XI. 2: καὶ ἐγένετο ἐν τῷ κινῆσαι αὐτοὺς ἀπὸ ἀνατολῶν, εὗρον πεδίον ἐν γῇ Σεναάρ, καὶ κατῴκη-

σαν ἐκεῖ; der Ausdruck κινεῖν ἀπ' ἀνατολῶν habe hier den Sinn, „sich zur Bosheit verschwören;“ denn ἀνατολὴ bedeute in der Schrift bald etwas Gutes, bald etwas Böses. Etwas Gutes da, wo, gleich der Sonne, die Tugend in der Seele aufgehe; etwas Schlechtes, wenn dieſe verdunkelt werde und die Bosheit aufſteige. Ein Beiſpiel erſterer Art ſey der Spruch, Genes. II. 8: „καὶ ἐφύτευσεν ὁ θεὸς παράδεισον ἐν Ἐδὲμ κατ' ἀνατολάς,“ οὐ χερσαίων φυτῶν, ἀλλ' οὐρανίων ἀρετῶν.“ Dieſelbe Bedeutung habe ἀνατολὴ in der Stelle Zachar. VI. 12: ἰδοῦ ἄνθροπος, ᾧ ὄνομα ἀνατολή. Wahrlich ruft er aus, ein ſonderbarer Beiname, wenn man den Menſchen aus Fleiſch und Blut darunter verſtände. „Wenn du aber an jenen körperloſen denkſt, der mit dem göttlichen Ebenbilde eins iſt, ſo mußt du geſtehen, daß der Name ſehr paſſend ſey, denn dieſen hat der Vater des Lebens, als ſeinen älteſten Sohn, hervorgerufen, weßhalb er ihn auch ſonſt den Erſtgebornen nennt, und der Erzeugte, nachahmend des Vaters Wege, ſchafft nach den Vorbildern, die er beim Vater ſchaut, die Species der Dinge. καινοτάτη γε πρόσρησις — ἐμόρφου εἴδη. — Eine, in jeder Beziehung, und auch dadurch merkwürdige Stelle, daß die Worte des Zacharias, auf welche ſie ſich gründet, allgemein von den alten Juden auf den Meſſias gedeutet wurden. Man vergleiche Lucae I. 18, ſo wie den chaldäiſchen Paraphraſten.

Faſt kann nun hier keine bloße Perſonification mehr angenommen werden. Um die Sache tiefer zu ergründen, müſſen wir vorerſt die Frage zu beantworten ſuchen, wie ἄνθρωπος θεοῦ zu einem Synonymum des λόγος werden konnte. Ob ſich gleich Philo nirgends hierüber ausſpricht, ſo iſt doch der Zuſammhang dieſer Idee mit ſeinen andern leicht nachzuweiſen: Der wahre Menſch iſt zu Folge der oben angeführten Stelle der νοῦς, dieſer hinwiederum iſt das Abbild einer ἰδέα λογικὴ oder des λόγος. Das Abbild muß aber dem

Urbilde gleichen, folglich, wenn jenes eine menschliche Seele, oder der wahre ἄνθρωπος ist, so muß dieses der ἄνθρωπος κατ' ἐξοχὴν oder ἄνθρωπος θεοῦ seyn. Denn der λόγος ist, sofern er als die ἰδέα λογικὴ ἀνθρώπου betrachtet wird, nichts anders, als der Ideal- oder der Gattungsmensch. Exegetisch wird diese Idee auf folgende Weise begründet. Die Genesis, sagt Philo, erzählt in der Schöpfungsurkunde von zwei Menschen, dem ideellen und dem wirklichen. Jener werde, Genes. I. 28, als der, nach dem Ebenbilde geschaffene Mensch, bezeichnet; die Schöpfung des zweiten beschreibe die Schrift, Genes. II. 7, mit den Worten: καὶ ἔπλασεν ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον, χοῦν ἀπὸ τῆς γῆς λαβών.

Hauptstelle ist, de mundi opificio, Pf. I. 90, Mang. I. 52: φησὶν, ὅτι „ἔπλασεν ὁ θεὸς ἄνθρωπον, χοῦν λαβὼν ἀπὸ τῆς γῆς, καὶ ἐνεφύσησεν εἰς τὸ πρόσωπον αὐτοῦ πνοὴν ζωῆς.“ Ἐναργέστατα καὶ διὰ τούτου παρίστησιν, ὅτι διαφορὰ παμμεγέθης ἐστὶ τοῦ τε νῦν πλασθέντος ἀνθρώπου, καὶ τοῦ κατὰ τὴν εἰκόνα θεοῦ γεγόνότος πρότερον. Ὁ μὲν γὰρ διαπλασθεὶς ἤδη, αἰσθητὸς, μετέχων ποιότητος, ἐκ σώματος καὶ ψυχῆς συνεστὼς, ἀνὴρ ἢ γυνὴ φύσει θνητὸς ὤν· ὁ δὲ κατὰ τὴν εἰκόνα, ἰδέα τις, ἢ γένος, ἢ σφραγὶς, νοητὸς, ἀσώματος, οὔτ' ἄῤῥην οὔτε θῆλυ, ἄφθαρτος φύσει. Die Kluft zwischen beiden ist, wie man sieht, sehr groß; der erste ist γένος, σφραγὶς, νοητὸς, lauter Namen, die sonst dem Logos zukommen. Er ist geschlechtlos, als Gattungsmensch. Dieß wiederholt Philo in derselben Schrift, Pf. I. 50, oben, wo er über den Spruch, Genes. I. 26: ἄῤῥεν καὶ θῆλυ ἐποίησεν αὐτούς, sich so äußert: πάνυ δὲ καλῶς, τὸ γένος ἀνθρώπων εἰπὼν, διέκρινε τὰ εἴδη, φήσας ἄῤῥεν τε καὶ θῆλυ δεδημιουργῆσθαι. Μήπω τῶν ἐν μέρει μορφὴν λαβόντων· ἐπειδὴ τὰ ἔσχατα τῶν εἰδῶν ἐνυπάρχει τῷ γένει. Ebenso im zweiten Buche legis allegoriarum, Pf. I. 192, unten. Bei der Schöpfung habe Gott überall die Gattun-

gen vor den Individuen hervorgerufen, ſo auch bei dem Menſchen: προτυπώσας γὰρ τὸν γενικὸν ἄνθρωπον ἐν ᾧ τὸ ἄρρεν καὶ τὸ θῆλυ γένος φασὶν εἶναι, ὕστερον τὸ εἶδος ἀπεργάζεται, τὸν Ἀδάμ. Man bemerke, welch auffallenden Gebrauch die Alexandriner von jener Verſchiedenheit in der Geneſis machten, die man jetzt durch die Annahme zweier Urkunden erklärt!

Der Idealmenſch wird ferner der himmliſche, der andere der irdiſche Adam genannt. So im erſten Buche legis allegor., Pſ. I. 172, „durch Adam werde, wie der Name ſchon andeute, der irdiſche Menſch bezeichnet: ὥστε, ὅταν ἀκούῃς Ἀδάμ, γήϊνον καὶ φθαρτὸν εἶναι νόμιζε, und in derſelben Schrift 138, unten: διττὰ ἀνθρώπων γένη· ὁ μὲν γὰρ ἐστιν οὐράνιος ἄνθρωπος, ὁ δὲ γήϊνος. Ὁ μὲν οὖν οὐράνιος, ἅτε κατ' εἰκόνα θεοῦ γεγονὼς, φθαρτῆς καὶ συνόλως γεώδους οὐσίας ἀμέτοχος· ὁ δὲ γήϊνος, ἐκ σποράδος ὕλης, ἣν χοῦν κέκληκεν, ἐπάγη.

Dieſer himmliſche Menſch müßte nun, der Analogie nach, von dem Logos ſelbſt unterſchieden werden, da ja jener ἄνθρωπος, von Genes. I. 27, nach dem Ebenbilde geſchaffen wurde, ſo wie denn auch die zuletzt genannte Stelle beide, den ἄνθρωπος οὐράνιος und den λόγος trennt; aber dieß iſt nicht immer geſchehen, vielmehr ſind beide Begriffe in einander verſchwommen, wie ſowohl die Ausdrücke σφραγὶς, νοητὸς u. ſ. w. beweiſen, die oben vom himmliſchen Menſchen gebraucht werden, als auch der Begriff ἄνθρωπος θεοῦ, den wir mit λόγος gleichbedeutend gefunden haben. Denn woher ſollte dieſe Idee, die bei Philo, den Kabaliſten und ſelbſt bei Paulus, dem Apoſtel, mehr als einmal wiederkehrt, anders entſtanden ſeyn, als aus dieſem Urſprunge?

Mag nun Philo in den einzelnen angeführten Stellen an eine wirkliche Perſon gedacht haben oder nicht, ſo iſt immer dieß gewiß, daß eine Theologie, die den Logos einmal

als εἰκὼν θεοῦ, dann als νοῦς οὐράνιος und ἄνθρωπος θεου darstellte, fast nothwendig auf eine Persönlichkeit kommen mußte. Doch wir finden noch weit mehr. — Abgeleitet von dem Begriffe des Ebenbildes, ist die Idee des υἱὸς πρωτόγονος. Die Welt wird nämlich als der jüngere, der Logos als der ältere Sohn Gottes dargestellt. So quod Deus sit immutabilis, Pf. II. 402, oben, Mang. I. 27[illegible] Mitte. Leider ist der Text dieser Stelle verdorben. Es heißt nämlich: ὁ κόσμος οὗτος νεώτερος υἱὸς θεοῦ, ἅτε αἰσθητὸς ὤν. Τὸν γὰρ πρεσβύτερον τούτου οὐδένα εἶπε, νοητὸς δὲ ἐκεῖνος. Πρεσβεῖον δὲ ἀξιώσας, παρ' ἑαυτῷ καταμένειν διενοήθη. Mangey schlägt, statt οὐδένα, ἰδέαν vor. Aber dieß ist auch nicht gut. Wollte man bei der hergebrachten Lesart stehen bleiben, so könnte man etwa folgenden Sinn darin finden: „Den älteren Sohn hat er in der Schöpfungsgeschichte (von dieser ist nämlich im vorhergehenden die Rede) nirgends ausdrücklich genannt.“ Im Uebrigen ist kein Zweifel, daß mit dem υἱὸς πρεσβύτερος der λόγος gemeint sey; dieß beweist sowohl der Zusammenhang, als die Worte παρ' ἑαυτῷ καταμένειν διενοήθη.

Wegen dieses Verhältnisses zur Welt, das hier unter dem Bilde des älteren Sohnes ausgedrückt wird, heißt der λόγος unzählige Male πρεσβύτατος oder πρεσβύτερος. So in der oben angeführten Stelle de linguarum confusione, Pf. III. 342, Mitte: τοῦτον γὰρ πρεσβύτατον υἱὸν ὁ τῶν ὄντων ἀνέτειλε πατὴρ, ὃν ἑτέρωθι πρωτόγονον ὠνόμασε. Ebenso de migratione Abrahami, Pf. III. 412. Jakob habe in dem Spruche, Genes. XXVIII. 19: „ἐκάλεσε τὸ ὄνομα τοῦ τόπου ἐκείνου οἶκος θεοῦ“ den Logos gemeint. Τίς γὰρ ἂν εἴη, πλὴν ὁ λόγος ὁ πρεσβύτατος τῶν γένεσιν λαβόντων. War der Logos einmal Sohn Gottes geworden, so lag es nahe, ihn zum Unterregenten der Welt und zum Führer der himmlischen Schaaren der Engel zu machen, und letzteres um so

mehr, da er ja ſchon nach ſeiner logiſchen Bedeutung die göttlichen Kräfte in ſich befaßt.

Als Unterregent der Welt erſcheint der Logos in der Schrift de agricultura, Pf. III. 26, oben, Mang. I. 308, Mitte. Jede Seele, ſelbſt die ganze Welt ſolle mit dem Pſalmiſten (Pf. 23, 1.) Gott bitten, daß er ihr Hirte ſeyn möge. *Λέγει προφήτης, ὁ τὰς ὑμνῳδίας ἀναγράψας „Κύριος ποιμαίνει με, καὶ οὐδέν με ὑστερήσει.“ Λεγέτω καὶ ἕκαστος ἐν μέρει τὸ αὐτὸ τοῦτο· τὸ γὰρ τοιοῦτον ᾄσμα παντὶ φιλοθέῳ μελέτᾳν ἐμπρεπὲς, τῷ δὲ δὴ κόσμῳ διαφερόντως. Καθάπερ γάρ τινα ποίμνην γῆν καὶ ὕδωρ καὶ ἀέρα καὶ πῦρ καὶ ὅσα ἐν τούτοις φυτά τε αὖ καὶ ζῶα, τὰ μὲν θνητὰ, τὰ δὲ θεῖα, ἔτι δὲ οὐρανοῦ φύσιν καὶ ἡλίου καὶ σελήνης περιόδους, καὶ τῶν ἄλλων ἀστέρων τροπάς τε αὖ καὶ χορείας ἐναρμονίους, ὡς ποιμὴν καὶ βασιλεὺς ὁ θεὸς ἄγει κατὰ δίκην καὶ νόμον, προστησάμενος τὸν ὀρθὸν αὐτοῦ λόγον, πρωτόγονον υἱὸν, ὃς τὴν ἐπιμέλειαν τῆς ἱερᾶς ταύτης ἀγέλης, οἷά τις μεγάλου βασιλέως ὕπαρχος διαδέξεται.* Ebenſo in dem erſten Buche von den Träumen, Pf. V. 108, oben, wo Philo Gott ſo ſprechen läßt: *μόνος ἔστηκα ἐγὼ καὶ τὴν πάντων φύσιν ἰδρυσάμην, τὴν ἀταξίαν καὶ ἀκοσμίαν εἰς τάξιν καὶ κόσμον ἀγαγών, καὶ τὸ πᾶν ὑπερεισας, ἵνα στηριχθῇ βεβαίως τῷ κραταιῷ καὶ ὑπάρχῳ μου λόγῳ.*

Als ἀρχάγγελος und mit einer Reihe anderer merkwürdiger Prädikate wird er dargeſtellt in einer ſehr wichtigen Stelle der Schrift, de confusione linguarum, Pf. III. 380, Mangey I. 427. oben. Philo nimmt Veranlaſſung von den Worten *υἱοὶ ἀνθρώπων* aus dem Spruche, Genes. XI. 5: *κατέβη ὁ κύριος ἰδεῖν τὴν πόλιν καὶ τὸν πύργον, ὃν ᾠκοδόμησαν οἱ υἱοὶ τῶν ἀνθρώπων.* Natürlich erklärt er dieß myſtiſch. „Söhne der Menſchen werde in der Schrift der große Haufe genannt, welcher der Vielgötterei und den Laſtern ergeben ſey, und mannichfache Zwecke des

Lebens, gleich den Steinen eines Gebäudes, aufthürme. Diejenigen dagegen, welche nur die Tugend zum Ziele ihres Lebes erkoren haben, und Gott allein dienen, werden in der Schrift nicht υἱοὶ τῶν ἀνθρώπων, wie die andern, sondern υἱοὶ θεοῦ genannt.“

Nach dieſen Worten, fährt Philo ſo fort: „Wenn aber ein Menſch auch nicht würdig iſt, Sohn Gottes genannt zu werden, ſo beſtrebe er ſich wenigſtens, von dem erſtgebornen Logos Gottes, von ſeinem älteſten Engel, den Namen zu führen, der ein vielnamiger Erzengel iſt; denn er wird Anfang, Name Gottes, Logos, der Menſch nach dem Ebenbilde, der ſehende Israel genannt. Deßwegen habe ich auch kurz zuvor die Tugenden der Männer geprieſen, welche dort ſagten: „Wir ſind eines Mannes Söhne (Genes. XLII, die Stelle ſelbſt iſt bereits angeführt worden). Denn wenn wir auch noch nicht fähig geworden ſind, Kinder Gottes genannt zu werden, ſo ſollen wir doch Söhne ſeines ewigen Ebenbildes, des älteſten Logos, heißen: καὶ ἂν μηδέπω μέντοι τυγχάνῃ τις ἀξιόχρεως ὢν υἱὸς θεοῦ προσαγορεύεσθαι, σπουδαζέτω κοσμεῖσθαι κατὰ τὸν πρωτόγονον αὐτοῦ λόγον, τὸν ἄγγελον πρεσβύτατον, ὡς ἀρχάγγελον πολυώνυμον ὑπάρχοντα· καὶ γὰρ ἀρχὴ, καὶ ὄνομα θεοῦ, καὶ λόγος, καὶ ὁ κατ' εἰκόνα ἄνθρωπος, καὶ ὁρῶν Ἰσραὴλ, προσαγορεύεται. Διὸ προήχθην ὀλίγῳ πρότερον ἐπαινέσαι τὰ ἀρχὰς τῶν φασκόντων ὅτι „Πάντες ἐσμὲν υἱοὶ ἑνὸς ἀνθρώπου.“ Καὶ γὰρ εἰ μήπω ἱκανοὶ θεοῦ παῖδες νομίζεσθαι γεγόναμεν, ἀλλά τοι τῆς ἀϊδίου εἰκόνος αὐτοῦ, λόγου τοῦ ἱερωτάτου· θεοῦ γὰρ εἰκὼν λόγος ὁ πρεσβύτατος.

Zur Erklärung des Einzelnen nur ſoviel. Unter den verſchiedenen Namen des λόγος wird hier ἀρχὴ angeführt. Der Urſprung dieſes Prädikats iſt leicht nachzuweiſen. Es iſt aus Genes. I. 1. entſtanden: ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν ὁ θεὸς. Der Logos iſt, nach unſeres Verfaſſers Lehre, das Organ, durch

welches Gott die Welt erſchuf. Nun iſt eben die Summa der Schöpfnng in dem genannten Verſe enthalten. Die alexandriniſche Theoſophie nahm das Wörtchen ἐν für διὰ, und ἀρχὴ für ein Synonymon des λόγος. Zwar laſſen ſich für dieſe Exegeſe keine ausdrückliche Beweisſtellen aus Philo ziehen, deſto mehr aber aus ſpäteren Alexandrinern, die in dieſelbe Schule gingen, namentlich aus den Schriften des alexandriniſchen Clemens. Ein zweiter Beiname des λόγος iſt ὄνομα θεοῦ. Ohne Zweifel iſt er entſtanden aus Exod. XXIII. 20. 21, wo Gott zu Israel ſpricht: „Siehe ich ſende meinen Engel vor euch her, damit er euch bewahre auf euren Wegen: πρόσεχε σεαυτῷ καὶ εἰσάκουε αὐτοῦ, καὶ μὴ ἀπείθει αὐτῷ, οὐ γὰρ μὴ ὑποστείληταί σε. Τὸ γὰρ ὄνομά μου ἐστὶν ἐπ' αὐτῷ. Wir werden weiter unten Gelegenheit haben, eine Stelle anzuführen, wo Philo dieſen Spruch auf eine ſehr bedeutſame Weiſe citirt.

Die andern Beinamen ſind theils ſchon erklärt, wie λόγος πρεσβύτατος, und ὁ κατ' εἰκόνα ἄνθρωπος, theils ſind ſie aus bekannten Stellen des Pentateuch's entſtanden, wie ὁρῶν Ἰσραὴλ; denn Jehova wird ja hie und da in den Büchern Moſis Israel genannt.

Was das Ganze betrifft, ſo kann man hier nicht wohl mehr an eine Perſonification denken, ſondern man iſt genöthigt, eine wirkliche Perſönlichkeit anzunehmen. Erſtlich ſprechen hiefür die Ausdrücke ἀρχάγγελος, πρεσβύτατος ἄγγελος, ὁ κατ' εἰκόνα ἄνθρωπος, ἀρχὴ, die in dieſem Umfange kaum mehr bildlich genommen werden können; zweitens der ſchroffe Gegenſatz zwiſchen Gott und dem Logos, denn was anders ſoll der ſeyn, dem man nach Gott in der zweiten Stufe dienen ſoll, als ebenfalls ein ſelbſtſtändiges Weſen?

Wiederum als ἀρχάγγελος aber mit einem wichtigen Nebenbegriffe, der aus der Idee des ἀρχιερεὺς abgeleitet iſt,

kommt der Logos vor in der Schrift, quis rerum divinarum haeres sit, Pf. IV. 90, Mang. I. 501. und 502. Aus Veranlassung der mehrfach berührten Zertheilung jener Opferthiere (Genes. XV. 9. 10.), sagt unser Verfasser: „der Mensch könne nichts in gleiche Theile zerlegen, nur Gott. Deßwegen sey in der Welt überall Gleichheit. Die zwei leichten Elemente, Luft und Licht, halten den zwei schweren, der Erde und dem Wasser, das Gleichgewicht. Die Finsterniß und das Licht, die Jahreszeiten, so wie die Himmelskreise seyen einander gleich. Dasselbe sehe man an den lebendigen Geschöpfen; eine Hand, ein Fuß entspreche dem andern. Selbst zwischen scheinbar ungleiche Dinge habe Gott, nach dem Gesetze des Verhältnisses, Gleichheit gesetzt. Das Kleinste könne mit dem Größten, eine Ameise mit einem Elephanten, verglichen werden. Auch Moses feiere die Gleichheit ungemein, wie an seinen Gesetzestafeln, den Opfer-Gebräuchen, den Festen zu ersehen“ (Lev. VI. 20. Exod. XXIV. 6. XXX. 13.). Nun fährt er, diese Gleichheit auch am Logos preisend, so fort: „Ich bewundere auch den heiligen Logos, der in athemloser Eile hinläuft, um sich in die Mitte zwischen die Todten und Lebenden zu stellen. Denn sogleich, sagt Moses, hörte die Plage auf. Aber das, was unsere Seele quält, verderbt und zerstört, würde nicht aufgehört haben, hätte nicht der Gottgeliebte die Heiligen, welche tadellos leben, von den Unheiligen geschieden, die in Wahrheit schon gestorben sind. Denn durch fortgesetzten Verkehr mit den Kranken, erben oft auch ganz Gesunde ihre Seuche und müssen sterben. Dieß wurde nun unmöglich durch den mächtigen, zwischen beiden aufgeführten Damm, welcher die Angriffe der Schlechten auf die Guten abhält. Noch mehr aber staune ich, wenn ich in den heiligen Schriften lese: „Eine Wolke trat in die Mitte, zwischen das ägyptische Heer und Israel.“ So konnte das fleischlichgesinnte und verruchte Geschlecht die Kinder Gottes nicht

mehr verfolgen; denn sie trennte der Schild und Hort der Guten, der Schrecken der Verdammten, die Wolke nämlich. Tugendhaften Seelen träufelt diese eine Weisheit ein, die über alles Wehe erhaben ist; dagegen über Schlechte und der Weisheit Untheilhaftige, sendet sie Strafen aus, wie Wasserfluthen. Dem Erzengel aber und ältesten Logos hat der Allvater das hohe Vorrecht verliehen, daß er, in der Mitte zwischen Gott und den Menschen stehend, die Kreatur vom Schöpfer scheide. Er ist Vertreter des ewig sündigenden Menschengeschlechts bei dem Unvergänglichen, und der Gesandte des Herrschers an die Unterthanen. Er freut sich auch dieses Ehrenamtes, und ruft voll Gefühl seiner Würde aus: „Mitten stand ich zwischen dem Herrn und Euch“ (cfr. Numer. XVI. 48.). Denn er ist weder unerzeugt, wie Gott, noch erschaffen, wie wir, sondern ein Mittelwesen; für beide ein Unterpfand: für den Erzeuger dafür, daß das ganze Geschlecht nicht wieder abfalle und die Zügel von sich werfe [Anspielung auf die Sündfluth. Ich lese nämlich *ἀφηνιάσαι* statt *ἀφανίσαι*], für die Kreatur, daß der Allerbarmer sein eigenes Werk nicht mehr vernichten werde. Denn (so führt ihn Philo redend ein), „ich werde Frieden verkündigen der Kreatur von dem Gotte, der den Krieg nicht duldet und ewigen Frieden wahret.“ — Setzen wir den griechischen Text her, soweit er besonders wichtig ist: *Τῷ δὲ ἀρχαγγέλῳ καὶ πρεσβυτάτῳ λόγῳ δωρεὰν ἐξαίρετον ἔδωκεν ὁ τὰ ὅλα γεννήσας πατὴρ, ἵνα μεθόριος στὰς τὸ γενόμενον διακρίνῃ τοῦ πεποιηκότος. Ὁ δ' αὐτὸς ἱκέτης μέν ἐστι τοῦ θνητοῦ κηραίνοντος ἀεὶ πρὸς τὸ ἄφθαρτον, πρεσβευτὴς δὲ τοῦ ἡγεμόνος πρὸς τὸ ὑπήκοον. Ἀγάλλεται δὲ ἐπὶ τῇ δωρεᾷ, καὶ σεμνυνόμενος αὐτὴν ἐκδιηγεῖται φάσκων, „Καὶ ἐγὼ ἱστήκειν ἀνὰ μέσον κυρίου καὶ ὑμῶν,“ οὔτε ἀγέννητος ὡς ὁ θεὸς ὤν, οὔτε γεννητὸς ὡς ὑμεῖς, ἀλλὰ μέσος τῶν ἄκρων, ἀμφοτέροις ὁμηρεύων· παρὰ μὲν τῷ φυτεύσαντι, πρὸς πίστιν τοῦ μὴ σύμπαν ἀφηνίασαι*

ποτὲ καὶ ἀποστῆναι τὸ γένος, ἀκοσμίαν ἀντὶ κόσμου ἑλόμενον· παρὰ δὲ τῷ φύντι, πρὸς εὐελπιστίαν τοῦ μήποτε τὸν ἵλεων θεὸν περιϊδεῖν τὸ ἴδιον ἔργον. „Ἐγὼ γὰρ ἐπικηρυκεύσομαι τὰ εἰρηναῖα γενέσει παρὰ κοῦ καθαιρεῖν πολέμους ἐγνωκότος, εἰρηνοφύλακος ἀεὶ θεοῦ.“

Zur Erklärung des Einzelnen dieß. Der Mittelbegriff, der dieſen Satz mit dem Vorhergehenden verbindet, iſt μέσος und μέσον ἑστάναι. Vorher iſt von der ἰσότης in der Welt, in den Geſetzen Moſis, nun von der Gleichheit in den Wirkungen des λόγος die Rede. Dieſe Beziehung wird dreimal wiederholt. Das erſte Mal unter dem Namen ἱερὸς λόγος — θαυμάζω καὶ τὸν μετὰ σπουδῆς ἀπνευστὶ δραμόντα συντόνως ἱερὸν λόγον, ἵνα στῇ μέσος τῶν τεθνηκότων καὶ τῶν ζώντων. Die Stelle iſt, wie bekannt, aus Numer. XVI. 48. „Aaron trat mit der heiligen Feuerpfanne unter das empörte Volk, um es zu ſühnen; da ward der Plage gewehret.“ Weiter oben haben wir eine ganz verſchiedene Anwendung dieſer Stelle gefunden, wo ſie auf die προκόπτοντες bezogen wurde. Ebenfalls iſt ſchon früher der Grund angegeben worden, warum Aaron mit dem Logos verglichen werden kann; da er nämlich der Mund oder die Rede Moſis iſt, ſo war die Uebertragung leicht. Indeſſen könnte man zweifeln, ob unter dieſem λόγος ἱερὸς der eigentliche göttliche λόγος gemeint ſey, denn er ſcheint der Wolke und dem ἀρχάγγελος, die nachher genannt werden, an Würde nachgeſetzt zu ſeyn; doch andererſeits ſind die Prädikate, obgleich bei erſterem weniger glänzend, am Ende dieſelben; er iſt ein Mittelweſen und Wächter der Tugend, Rächer des Böſen wie die andern. Und endlich, für was ſollte er gehalten werden, wenn er nicht der überall geprieſene göttliche Logos iſt?

Die zweite ἰσότης in den Wirkungen des Logos belegt unſer Verfaſſer mit dem Spruche Exod. XIV. 20: εἰσῆλθεν ὁ στύλος τῆς νεφέλης ἀνὰ μέσον τῆς παρεμβολῆς τῶν

Αἰγυπτίων καὶ ἀνὰ μέσον τῆς παρεμβολῆς Ἰσραὴλ. Ueber dieſe Wolkenſäule äußert er ſich in dem erſten Buche de vita Mosis, Mang. II. 107, oben, ſo: *τεράστιον δὲ φασι συμβῆναι κατ' ἐκεῖνον τὸν χρόνον, μεγαλούργημα τῆς φύσεως, ὃ μηδεὶς πω μέμνηται πάλαι γεγονός. Νεφέλη γὰρ εἰς εὐμεγέθη κίονα σχηματισθεῖσα προήει τῆς πληθύος, ἡμέρας μὲν ἡλιοειδὲς ἐκλάμπουσα φέγγος, νύκτωρ δὲ φλογοειδὲς, ὑπὲρ τοῦ μὴ πλάζεσθαι κατὰ τὴν πορείαν, ἀλλ' ἀπλανεστάτῃ ἕπεσθαι ἡγεμονίᾳ τῆς ὁδοῦ. Τάχα μέντοι καὶ τῶν ὑπάρχων τις ἦν τοῦ μεγάλου βασιλέως, ἀφανὴς ἄγγελος, ἐγκατειλημμένος τῇ νεφέλῃ προηγήτωρ, ὃν οὐ θέμις σώματος ὀφθαλμοῖς ὁρᾶσθαι.* Er hält alſo die Säule für das Gewand eines Engels, und zwar eines ſolchen, den ſterbliche Augen nicht ſehen durften. Vergleicht man hiemit eine Stelle aus dem Buche der Weisheit, deſſen Verfaſſer, wie ſchon bemerkt wurde, in dieſelbe Schule mit Philo gehört, nämlich cap. X. 17: *ἀπέδωκεν (ἡ σοφία) ὁσίοις μισθὸν κόπων αὐτῶν, ὡδήγησεν αὐτοὺς ἐν ὁδῷ θαυμαστῇ, καὶ ἐγένετο αὐτοῖς εἰς σκέπην ἡμέρας καὶ εἰς φλόγα ἄστρων τὴν νύκτα*, ſo hat man guten Grund zur Vermuthung, daß Philo in der Wolke den Logos gefunden habe. Dieſe Vermuthung wird vollſtändig durch unſere Stelle beſtätigt. Erſtlich wird hier die Wolke ganz als *σοφία θεοῦ* dargeſtellt, ſie träufelt tugendhaften Seelen Weisheit ein, und beſtraft die Laſterhaften. Dieß ſind auch ſonſt die Prädikate der göttlichen σοφία. Sie iſt aber auch, wie es ſich erwarten ließ, eins mit dem Logos. Nur deßhalb, weil beide letztere Namen einer Sache ſind, fährt Philo in den Worten fort: *τῷ δὲ ἀρχαγγέλῳ καὶ πρεσβυτάτῳ λόγῳ δωρεὰν ἐξαίρετον ἔδωκεν ὁ πατὴρ.* Die σοφία, die er unter dem Bilde der Wolke pries, hatte ihn auf den gleichbedeutenden Begriff Logos geleitet.

Die dritte *ἰσότης* wird mit der Stelle Deuteron V. 5. belegt, wo Moſes von ſich ſelbſt ſagt: „Ich ſtand zu derſel-

bigen Zeit zwiſchen dem Herrn und Euch, daß ich Euch anſagte des Herrn Wort; denn ihr fürchtetet euch vor dem Feuer (bei der Verkündigung des Geſetzes), und ginget nicht auf den Berg.“

Moſes war in ſo hohem Sinne Prophet, daß ſeine Worte als ein Vorbild auf den Logos betrachtet, und dieſem in den Mund gelegt werden konnten.

Dieſer Spruch wird ebenfalls in der oben gegebnen Stelle, aus dem zweiten Buche von den Träumen, auf die Tugendkraft im Menſchen bezogen, aber auf eine andere Weiſe: dort wird der Begriff μεθόριον ἑστάναι auf das Weſen des Tugendhaften beſchränkt und ſo gedeutet: der Weiſe ſtehe, ſeiner Natur nach, in der Mitte zwiſchen Gott und den Menſchen; hier aber wird er auf die Wirkungsart des Logos, auf ſein Mittleramt bezogen und behauptet: der Erzengel ſtehe in der Mitte zwiſchen Gott und den Menſchen, weil er die Menſchen bei Gott, und Gott bei den Sterblichen vertrete.

Ich glaube nicht, daß es irgend Jemand beifallen werde, in der vorliegenden Stelle eine bloße Perſonification der Weisheit, der Tugendkraft in den Seelen, oder der Weltvernunft, zu finden. Denn wie ließe ſich dieß mit den Worten reimen? Außerdem bedenke man, daß Philo auf keine Weiſe durch den Text gezwungen war, eine ſo auffallende Meinung auszuſprechen. Er pries vorher die Gleichheit in jeder Beziehung, und preist ſie auch in den Wirkungen des Logos mit Anwendung des Spruches Deuter. V. 5. Wie leicht und natürlich mochte er nun dieſen Worten dieſelbe Deutung geben, die er ihnen im zweiten Buche de somniis beilegt? Statt deſſen zieht er die eigenthümliche, dem Texte ſogar fremde Idee des Mittlers, des Schutzengels, herein.

Noch auffallender und eigenthümlicher kommt der λόγος ἱκέτης wieder vor in dem dritten Buche de vita Mosis, Mang. II. 155, Mitte. Philo ſpricht hier von der Kleidung

des Hohenprieſters. Die ganze Welt ſey daran abgebildet: die vier Elemente, der Thierkreis, endlich auch der Logos, und zwar dieſer durch den geheimnißvollen Amtsſchild λογεῖον genannt. Denn, fährt unſer Verfaſſer fort, es war nothwendig, daß der Hoheprieſter, wenn er dem Herrn der Welt ſein Opfer heiligt, den reinen, vollkommnen Sohn Gottes, als Beiſtand (παράκλητος), mit ſich bringe, um Vergebung der Sünden und Verleihung überſchwenglicher Gnadengaben auszuwirken: τοῦτον τὸν τρόπον (cfr. Exod. XXVIII.) ὁ ἀρχιερεὺς διακοσμηθεὶς στέλλεται πρὸς τὰς ἱερουργίας, ἵν' ὅταν εἰσίῃ τὰς πατρίους εὐχάς τε καὶ θυσίας ποιησόμενος, συνεισέρχηται πᾶς ὁ κόσμος αὐτῷ, δι' ὧν ἐπιφέρεται μιμημάτων, ἀέρος τὸν ποδήρη, ὕδατος τὸν ῥοῖσκον, γῆς τὸ ἀνθινόν, πυρὸς τὸ κόκκινον, οὐρανοῦ τὴν ἐπωμίδα, καὶ κατ' εἶδος τοῖν δυοῖν ἡμισφαιρίοιν, τοὺς ἐπὶ τῶν ἀκρωμίων σμαράγδους περιφερεῖς, ἐφ' ὧν καθ' ἑκάτερον γλυφαὶ ἓξ τοῦ ζωοφόρου, τοὺς ἐπὶ τῶν στέρνων δώδεκα λίθους ἐκ τριῶν κατὰ τέτταρας στοίχους, τοῦ συνέχοντος καὶ διοικοῦντος λόγου τὸ σύμπαν, τὸ λόγιον. Ἀναγκαῖον γὰρ ἦν τὸν ἱερωμένον τῷ τοῦ κόσμου πατρὶ παρακλήτῳ χρῆσθαι τελειοτάτῳ τὴν ἀρετὴν υἱῷ, πρός τε ἀμνηστείαν ἁμαρτημάτων καὶ χορηγίαν ἀφθονωτάτων ἀγαθῶν.

Kann nun dieſer υἱὸς θεοῦ etwas anders ſeyn, als das große Mittelweſen, der Fürſt der Engel, der Sohn Gottes? Die eigene Tugendkraft oder das Gewiſſen des Hohenprieſters kann nicht gemeint ſeyn; denn dieſes trägt er ja in ſich, und bringt es alſo nothwendig mit und nicht als äußere Zugabe. Ebenſowenig die Weltſeele; denn wie ſollte auf dieſe der Begriff ἱκέτης, παράκλητος paſſen? Man muß alſo an ein ſelbſtſtändiges Weſen denken. Andererſeits wird Jedermann zugeſtehen, daß Philo dieſe auffallende Begriffe nimmermehr ſo ſchlechtweg und ohne alle Vertheidigung oder Vorbereitung auf den Logos übergetragen hätte, wenn ſie ſich nicht ſchon

in dem Bewußtseyn der Zeitgenossen vorfanden. Ist dieß wahr, so werden wir auch in unserer Stelle die einzig richtige Erklärung finden zu Joh. XIV. 16: καὶ ἐγὼ ἐρωτήσω τὸν πατέρα, καὶ ἄλλον παράκλητον δώσει ὑμῖν, ἵνα μείνῃ μεθ' ὑμῶν εἰς τὸν αἰῶνα, und I. Joh. II. 1: ἐάν τις ἁμάρτῃ, παράκλητον ἔχομεν πρὸς τὸν πατέρα. Die Worte παράκλητος und λόγος waren in der alexandrinischen Theosophie Wechselbegriffe. Hierauf weist in der erstgenannten Stelle der Ausdruck ἄλλον hin, er zeigt, daß Christus, unserem Evangelisten der fleischgewordene λόγος, selbst der erste und eigentlichste παράκλητος ist.

Wir finden also bei Philo den λόγος, als persönlichen Mittler, als ἱκέτης und παράκλητος. Der Ursprung dieser Idee läßt sich leicht nachweisen. Sie ist abgeleitet aus dem Begriffe des Hohenpriesters, dieser ist vorzugsweise Mittler zwischen Israel und Jehovah. Philo äußert sich im zweiten Buche de monarchia, Mang. II. 230, unten, so über sein Amt: βούλεται αὐτὸν ὁ νόμος μείζονος μεμοιρᾶσθαι φύσεως ἢ καθ' ἄνθρωπον, ἐγγυτέρω προσιόντα τῆς θείας, μεθόριον, εἰ δεῖ τὸ ἀληθὲς λέγειν, ἀμφοῖν, ἵνα διὰ μέσου τινὸς ἄνθρωποι μὲν ἱλάσκωνται θεὸν, θεὸς δὲ τὰς χάριτας ἀνθρώποις ὑποδιακόνῳ τινὶ χρώμενος ὀρέγῃ καὶ χορηγῇ. Eine Zeit, die so vom irdischen Hohenpriester dachte, hatte nur einen kleinen Schritt zu jener Uebertragung.

Bei der hohen geschichtlichen Wichtigkeit dieser Idee eines persönlichen Mittlers, halten wir es für unsere Pflicht, andere Stellen unseres Verfassers anzuführen, die vorzugsweise dagegen zu streiten scheinen, damit die Sache von allen Seiten beleuchtet werde. Die erste wurde schon oben angeführt, cfr. de victimis, Mang. II. 247, unten: „Wenn ein Mensch über anvertrautes Gut, oder über begangenen Raub, oder einen verhehlten Fund einen Meineid geschworen, aber von seinem Gewissen geplagt, eingestanden habe, so dürfe man

ihm, nach dem mosaischen Rechte, Verzeihung angedeihen lassen, unter folgenden Bedingungen: Vorerst müsse er das Geraubte, oder trügerisch Entzogene, nebst einem Fünftheile des Werthes zur Entschädigung an den Beraubten zurückgeben. Wenn dieß geschehen sey, fährt Philo fort: „ἴτω, φησὶν μετὰ ταῦτα εἰς τὸ ἱερὸν αἰτησόμενος ἄφεσιν, ὧν ἐξήμαρτεν, ἐπαγόμενος παράκλητον οὐ μεμπτὸν, τὸν κατὰ ψυχὴν ἔλεγχον, ὃς ἀνιατοῦ συμφορᾶς αὐτὸν ἐῤῥύσατο.“ Das Wort ἔλεγχος bedeutet hier, wie sowohl sein sonstiger Gebrauch, als der Zusammenhang beweist, Gewissen. Man könnte nun sagen, wenn hier das Wort παράκλητος so tropisch als Beisatz zum Gewissen gebraucht wird, so könnte es auch oben eine ähnliche Bedeutung haben. Aber mit weit mehr Recht läßt sich der Satz umkehren und sagen: Logos war in der alexandrinischen Theosophie so innig mit den beiden Begriffen ἔλεγχος und συνειδὸς verschwistert, daß unser Verfasser leicht darauf verfallen konnte, auch ein sonstiges, nur auf den persönlichen Logos passendes Prädikat auf beide letzteren Begriffe überzutragen, und dieß möchte wohl richtiger seyn, theils weil das Wort παράκλητος eben kein natürliches Prädikat des Gewissens ist, und also nur, durch andere Vorstellungen vermittelt, darauf angewandt werden konnte, theils weil es in der Bedeutung Gewissen, in der obigen Stelle, wie wir gezeigt haben, keinen vernünftigen Sinn gibt.

Die zweite Stelle steht in der Schrift de migratione Abrahami, Pf. III. 466, Mang. I. 455. Philo erklärt hier den Seegen Abraham's (Genes. XII. 3.): ἐν σοὶ εὐλογηθήσονται πᾶσαι αἱ φυλαὶ τῆς γῆς nicht messianisch, sondern natürlich auf folgende Weise: „Es ist bekannt, daß schon ganze Städte, Länder und Nationen wegen der Weisheit und Tugend eines Mannes großes Glück erfahren haben, besonders wenn ein solcher Frommer mit großer Gewalt von Gott ausgerüstet ist. Denn in Wahrheit ist der Gerechte die Stütze

des Menschengeschlechts. Was er selbst besitzt, gibt er reichlich den Nothleidenden, was er nicht hat, darum bittet er den überreichen Gott. Dieser öffnet dann seine himmlischen Schätze und läßt seine Gnadengaben herabströmen, so daß alle irdischen Behälter davon überfüllt werden. Diese Gnaden verleiht er, die Bitten seines Hülfe flehenden Logos erhörend. Darum heißt es (Num. XIV. 20.) auf das Flehen des Moses: „Ich bin ihnen gnädig nach deinem Worte," ein Ausspruch, der dem andern: „in dir sollen alle Geschlechter der Erde gesegnet werden," gleichbedeutend ist. *Ταῦτα δὲ τὸν ἱκέτην ἑαυτοῦ λόγον οὐκ ἀποστραφεὶς εἰωθὼς δωρεῖσθαι. Λέγεται γὰρ ἑτέρωθι, Μωϋσέως ἱκετεύσαντος „Ἵλεως αὐτοῖς εἰμι κατὰ τὸ ῥῆμά σου" τοῦτο δὲ ὡς ἔοικεν ἰσοδυναμεῖ τῷ: „ἐνευλογηθήσονται ἐν σοὶ πᾶσαι αἱ φυλαὶ τῆς γῆς."* Es ist hier ungewiß, ob der *ἱκέτης λόγος* von Moses selbst unterschieden wird, so daß der Sinn der wäre: Gott schenkt jene Gaben wegen der Bitten seines Logos, der die Anliegen Mosis vor seinen Thron bringt, oder ob Moses selbst der *λόγος ἱκέτης* ist. Sollte aber auch letzteres der Fall seyn, so konnte Moses, bei der Zweideutigkeit des Ausdruckes Logos, wohl das flehende Wort Jehova's genannt werden, da er ja sonst immer die Bitten des Volkes vor Gott bringt; und diese Stelle beweist dann nichts gegen die persönliche Erklärung der obigen.

Die dritte Stelle ist entnommen aus der Schrift **de execrationibus**, Mang. II. 436, oben. Philo spricht hier von den messianischen Hoffnungen seines Volkes. Sie werden einst zurückkehren aus der Zerstreuung, von einer göttlichen Gestalt geführt. Diese Gnade werde ihnen zu Theil, weil sie drei Fürsprecher (*παράκλητοι*) bei dem Vater im Himmel haben. Erstlich, die Güte und Liebe des Vaters selbst, der lieber Gnade übt, als Strenge; zweitens die Heiligkeit der Patriarchen, deren Seelen, vom Leibe entbunden, reinen und

ungetrübten Gottesdienſt ausüben, und nicht ohne Erhörung für ihre Söhne und Töchter flehen; drittens, ihre eigenen Fortſchritte in der Tugend, und dieſe werden die mächtigſte Fürſprache bei Gott führen. — Wir werden ſpäter auf dieſe Worte zurückkommen.

Nach dieſer Stelle kann man nun mit allem Rechte ſagen: hätte ſich Philo einen wirklichen perſönlichen Fürſprecher unter dem λόγος παράκλητος gedacht, und nicht vielmehr ein Bild für die genannten drei Ideen zuſammen, oder eine derſelben allein, ſo würde er ihn gewiß hier, wo Alles ihn dazu aufforderte, nicht mit Stillſchweigen übergangen haben. Allerdings iſt dieſer Einwurf ſehr ſtark. Aber man kann doch dagegen ſagen: Philo gehört nicht zu den folgerichtigen Denkern, bald ſpricht er (der Volkstheologie folgend), von einem perſönlichen παράκλητος, bald gefällt er ſich darin, dieſe Idee in Schatten zu ſtellen und in Verſtandesbegriffe aufzulöſen, wie hier. Dieß kann man ſagen, wenn man annimmt, daß er jene dreifache Eintheilung wirklich ſtatt des ſonſtigen Logos hingeſtellt habe. Wir werden aber weiter unten Gelegenheit finden, eine andere weit wahrſcheinlichere Erklärung zu geben, welche die Perſönlichkeit des großen Vertreters auf befriedigende Weiſe rettet.

Doch wenn auch Alles, was wir ſeither beigebracht haben, nichts für einen perſönlichen Logos beweiſen würde, ſo haben wir noch einige Stellen übrig, vor denen jeder Widerſpruch verſtummen muß. Im erſten Buche de vita **Mosis**, **Mang.** II. 91, Mitte, erzählt unſer Verfaſſer die Geſchichte vom brennenden Dornbuſche, auf folgende Weiſe: „Als Moſes einſt ſeine Heerde an einem wohlbewäſſerten und grasreichen Orte weidete, ſah er in einem kleinen Gehölze eine erſtaunliche Erſcheinung. Es ſtand ein Buſch daſelbſt, ein dornigtes, ſchwaches Gewächs. Dieſer loderte plötzlich auf, ohne daß ihn Jemand angezündet hatte, und obgleich die Flamme von der Wurzel

bis zur Spitze emporſchlug, blieb er unverſehrt, als wäre er von feuerfeſtem Stoffe. Mitten in der Flamme zeigte ſich eine wunderſchöne, nichts irdiſchem zu vergleichende Geſtalt, ein göttliches Gebilde, das helles Licht ausſtrahlte. Man möchte es wohl am beſten für das Ebenbild Gottes halten; doch mag es Engel genannt werden, weil es die Zukunft verkündete, zwar ohne Worte, aber um ſo klarer, durch den Anblick, den es darbot. Denn der Buſch war ein Symbol der Bedrückten, das Feuer der Bedrücker. Daß der Buſch nicht verbrannte, war ein Zeichen, daß die Unterdrückten nicht untergehen werden. Der Engel endlich bedeutete die göttliche Vorſehung, welche das Schrecklichſte, wider alles Erwarten der Menſchen, in vieler Ruhe zu einem erträglichen Ende führet: *κατὰ δὲ μέσην τὴν φλόγα μορφή τις ἦν περικαλλεστάτη τῶν ὁρατῶν ἐμφερὴς οὐδενί, θεοειδέστατον ἄγαλμα, φῶς αὐγοειδέστερον τοῦ πυρὸς ἀπαστράπτουσα, ἣν ἄν τις ὑπετόπησεν εἰκόνα τοῦ ὄντος εἶναι. Καλείσθω δὲ ἄγγελος, ὅτι σχεδὸν τὰ μέλλοντα γενήσεσθαι διηγγέλλετο, τρανοτέρᾳ φωνῆς ἡσυχίᾳ διὰ τῆς μεγαλουργηθείσης ὄψεως. Σύμβολον γὰρ ὁ μὲν καιόμενος βάτος τῶν ἀδικουμένων· τὸ δὲ φλέγον πῦρ τῶν ἀδικούντων. Τὸ δὲ μὴ κατακαίεσθαι τὸ καιόμενον τοῦ μὴ φθαρήσεσθαι πρὸς τῶν ἐπιτιθεμένων τοὺς ἀδικουμένους, ἀλλὰ τοῖς μὲν ἄπρακτον καὶ ἀνωφελῆ γενήσεσθαι τὴν ἐπίθεσιν, τοῖς δὲ τὴν ἐπιβουλὴν ἀζήμιον. Ὁ δὲ ἄγγελος προνοίας τῆς ἐκ θεοῦ, τὰ λίαν φοβερὰ παρὰ τὰς ἁπάντων ἐλπίδας κατὰ πολλὴν ἡσυχίαν ἐξευμαρίζοντος.* Im Urtexte (Exod. III. 2.) heißt es: *ὤφθη δὲ αὐτῷ ἄγγελος κυρίου.* Es war alſo nach dem Pentateuch ein wirklicher Engel. Um ſo auffallender iſt die Wendung, die unſer Verfaſſer nimmt, und man ſieht aus den Worten: „*ἣν ἄν τις ὑπετόπησεν, εἰκόνα τοῦ ὄντος εἶναι,*“ daß er die Geſtalt wirklich für das Ebenbild hielt, und den Namen *ἄγγελος* bloß *καταχρηστικῶς* gelten laſſen will.

Wir haben nun hier ein unwiderſprechliches Beiſpiel von perſönlicher Wirkſamkeit des Logos. Denn nirgends in den Schriften Philo's wird etwas anderes als der Logos, εἰκὼν θεοῦ genannt, und es kann auch hier nichts anderes gemeint ſeyn, als dieſer. Denn dieſe εἰκὼν θεοῦ erſcheint ja höher als ein Engel. Was ſollte nun über den Engeln ſtehen, als der ἀρχάγγελος, πρεσβύτατος λόγος, die εἰκὼν θεοῦ? Andererſeits verbietet der Zuſammenhang, an eine Perſonification zu denken. Wie thöricht, ja unſinnig wäre der Satz: dem Moſes erſchien im Feuerbuſche eine wunderbare Geſtalt, welche man für die Vernunft Gottes halten möchte!

Es iſt alſo ausgemacht, daß der Logos, nach unſeres Verfaſſers Anſicht, in ſichtbarer Geſtalt erſcheinen konnte; folglich mußte er ihn auch als ein individuelles Leben denken. Hinwiederum iſt dieſe Stelle ein Beweis, daß unſere obige Erklärung, zufolge der wir, in jenem Ausſpruche über die Wolkenſäule, ein perſönliches Weſen angedeutet fanden, richtig iſt. Denn wenn Philo in dem Dornbuſche ein individuelles Wirken ſah, ſo läßt ſich zum Voraus erwarten, daß er dieſelbe Anſicht auch von jener Wunderwolke hatte, da ja die ganze Geſchichte Moſis als ein Ganzes von göttlichen Wirkungen betrachtet wurde, und die Führung durch die Wolke gewiß ſo merkwürdig iſt, als die Erſcheinung im Dornbuſche.

Eine eben ſo ſtarke Stelle derſelben Art findet ſich in einem der Fragmente, das uns Euſebius im ſiebenten Buche ſeiner praeparat. evangelicae, im 13. Capitel, aufbewahrt hat. Es iſt genommen aus einem verlornen Buche de quaestionibus et solutionibus, und lautet ſo: διὰ τί, ὡς περὶ ἑτέρου θεοῦ φησι τὸ, „ἐν εἰκόνι θεοῦ ἐποίησα τὸν ἄνθρωπον,“ ἀλλ' οὐχὶ τῇ ἑαυτοῦ; Παγκάλως καὶ σοφῶς τουτὶ κεχρησμῴδηται. Θνητὸν γὰρ οὐδὲν ἀπεικονισθῆναι πρὸς τὸν ἀνωτάτω καὶ πατέρα τῶν ὅλων ἐδύνατο, ἀλλὰ πρὸς τὸν δεύτερον θεὸν, ὅς ἐστιν ἐκείνου λόγος. Ἔδει γὰρ τὸν λογικὸν ἐν

ἀνθρώπου ψυχῇ τύπον ὑπὸ θείου λόγου χαραχθῆναι· ἐπειδὴ ὁ πρὸ τοῦ λόγου θεὸς κρείσσων ἐστὶν ἢ πᾶσα λογικὴ φύσις· τῷ δὲ ὑπὲρ τὸν λόγον, ἐν τῇ βελτίστῃ καὶ τινι ἐξαιρέτῳ καθεστῶτι ἰδέᾳ, οὐδὲν θέμις ἦν γενητὸν ἐξομοιοῦσθαι. Eine Theologie, die vom Logos den Ausdruck δεύτερος θεὸς braucht, mußte ihn für ein persönliches Wesen halten. Zum zweiten Male, obwohl weniger sicher, kommt dieses Wort vor im dritten Buche legis allegoriarum, Pf. I. 364, Mang. I. 128, unten. Philo sagt hier über den Spruch, Genes. XXII. 16: κατ' ἐμαυτοῦ ὤμοσα, λέγει κύριος, Gott allein könne bei sich schwören, weil nur er allein sich kenne. Deßwegen sind diejenigen gottlos, welche bei dem Herrn schwören; denn: εἰκότως γὰρ οὐδεὶς ὄμνυσι κατ' αὐτοῦ, ὅτι γε οὐ περὶ τῆς φύσεως αὐτοῦ διαγνῶναι δύναται, ἀλλ' ἀγαπητὸν, ἐὰν τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ δυνηθῶμεν, ὅπερ ἦν, τοῦ ἑρμηνέως λόγου. Οὗτος γὰρ ἡμῶν τῶν ἀτελῶν ἐν εἴη θεὸς, τῶν δὲ σοφῶν καὶ τελείων, ὁ πρῶτος. Καὶ Μωϋσῆς μέντοι τὴν ὑπερβολὴν θαυμάσας τοῦ ἀγεννήτου, φησὶν, „Καὶ τῷ ὀνόματι αὐτοῦ ὀμῇ," οὐχὶ αὐτῷ. Ἱκανὸν γὰρ τῷ γενητῷ πιστοῦσθαι, καὶ μαρτυρεῖσθαι λόγῳ θείῳ. Das Wort πρῶτος kann nicht für ἐκεῖνος genommen werden, weil dieß dem helleniſchen Sprachgebrauche zuwider wäre; folglich hat es ſeine gewöhnliche Bedeutung, und der Logos iſt alſo, kraft des Gegenſatzes, der zweite Gott. Ueber den Ausdruck ὄνομα θεοῦ haben wir oben das Nöthige bemerkt; auf den andern, „ἑρμηνεὺς," werden wir weiter unten zu ſprechen kommen.

Nun haben wir noch eine Stelle anzuführen, die unſere Anſicht vollkommen beſtätigt, und einen tiefen Blick in die Anſicht Philo's werfen läßt. Sie ſteht in dem erſten Buche von den Träumen, und wurde ſchon früher theilweiſe angeführt. cfr. Pf. V. 106, Mang. I. 656. Philo ſagt 102, gegen unten, über die Stelle, Genes. XXXI. 13, wo Gott zu Jakob im Traume ſpricht: ἐγώ εἰμι ὁ θεὸς, ὁ ὀφθείς σοι

ἐν τόπῳ θεοῦ: „man müſſe dieſe Worte aufmerkſam betrachten. Es ſcheine, dem erſten Anblicke nach, als ob es zwei Götter gebe, „ich bin der Gott der dir erſchien,“ nicht an meiner Stelle, „ſondern an der Stelle Gottes,“ als wenn ein anderer gemeint wäre. Das Räthſel löſe ſich ſo: In Wahrheit gibt es nur einen Gott, nur uneigentlich (ἐν καταχρήσει) mehrere. Deßhalb bezeichne die heilige Schrift den wahren Gott durch den Artikel, denn er heiße ὁ θεός, während der andere, der es nur dem Namen nach ſey, den Artikel nicht bekomme, denn es heiße: ὁ ὀφθείς σοι ἐν τόπῳ „οὐ τοῦ θεοῦ,“ ἀλλ' αὐτὸ μόνον „θεοῦ.“ Unter dieſem letzteren ſey der älteſte Logos Gottes zu verſtehen. Denn die heilige Schrift bekümmere ſich mehr um die Sachen als um Namen, da ja ohnedieß Gott gar kein Name zukomme, weßwegen auch (Exod. III. 14.) dem Moſes auf die Frage, ob Gott einen Namen habe, die Antwort zu Theil werde: ἐγώ εἰμι ὁ ὤν, damit er wenigſtens die Exiſtenz deſſen erfahre, deß inneres und eigenſtens Weſen er, als Menſch, als ein Geſchöpf, das Gott ferne iſt, nicht begreifen könne.“ Nun folgt die Stelle, die wir ſchon weiter oben, im Capitel von den Kräften, angeführt haben. — „Den körperloſen, zu ſeinem Dienſte auserkornen Seelen, erſcheint er wahrſcheinlich ſo, wie er iſt, und ſpricht mit ihnen wie ein Freund mit Freunden; den Seelen aber, die in Leiber gebunden ſind, in Engelsgeſtalt, nicht als ob er ſeine Natur veränderte, denn er iſt unwandelbar, ſondern, indem er ihnen eine verſchiedenartige Geſtalt vorhält, ſo daß ſie ſein Ebenbild nicht für eine Nachahmung, ſondern für das Urbild, für ihn ſelbſt, halten.“

Seite 106 fährt er ſo fort: „Was wundern wir uns noch, wenn Gott zum Wohle der Hülfebedürftigen oft in Engels-, oft auch in Menſchengeſtalt erſcheint. Wenn es daher heißt: ich bin der Gott, der dir an Gottes Statt erſchien, ſo iſt dieß ſo zu verſtehen, daß er ſich nur dem Scheine

nach in Engelsgeſtalt zeigte, nämlich zur Belehrung derer, welche den wahren Gott nicht ſchauen können, in Wahrheit aber ſich nicht verwandelte. Denn wie diejenigen, welche die Sonne ſelbſt nicht anſehen können, ihr Abbild im Waſſer für ſie ſelbſt halten, oder den Schimmer um den Mond für den Mond ſelbſt, ſo ſehen die Menſchen das Ebenbild Gottes, ſeinen Engel, Logos, für ihn ſelbſt an. Sieheſt du nicht, wie Hagar, das Bild der niederen Wiſſenſchaften, zu dem Engel ſpricht: „Du biſt der Gott, der mich heimſucht“ (Genes. XVI. 13.), denn ſie war nicht fähig, die älteſte Urſache der Dinge ſelbſt zu ſchauen, da ſie ägyptiſchen Geſchlechtes iſt. Bei Jakob war es ſchon anders. Sein Geiſt fing an, weiſer zu werden, und einen Begriff vom oberſten Führer der himmliſchen Kräfte zu bekommen. Deßwegen ſpricht Gott zu ihm (Genes. XXXI. 13.): „Ich bin Gott der Herr, deſſen Ebenbild du vorhin für mich ſelbſt anſahſt“ u. ſ. w. Τί οὖν ὅτι θαυμάζομεν, εἰ ἀγγέλοις, ὁπότε καὶ ἀνθρώποις, ἕνεκα τῆς τῶν δεομένων ἐπικουρίας ἀπεικάζεται; Ὥστε ὅταν φῇ, „Ἐγώ εἰμι ὁ θεὸς, ὁ ὀφθείς σοι ἐν τόπῳ θεοῦ,“ τοῦτ' ἐννοητέον, ὅτι τὸν ἀγγέλου τόπον ἐπέσχε, ὅσα τῷ δοκεῖν, οὐ μεταβαλών, πρὸς τὴν τοῦ μήπω δυναμένου τὸν ἀληθῆ θεὸν ἰδεῖν ὠφέλειαν. Καθάπερ γὰρ τὴν ἀνθήλιον αὐγὴν, ὡς ἥλιον, οἱ μὴ δυνάμενοι τὸν ἥλιον αὐτὸν ἰδεῖν ὁρῶσι, καὶ πᾶς περὶ σελήνης ἀλλοιώσεις, ὡς αὐτὴν ἐκείνην· οὕτως καὶ τὴν τοῦ θεοῦ εἰκόνα τὸν ἄγγελον αὐτοῦ λόγον, ὡς αὐτὸν καταναοῦσιν. Οὐχ ὁρᾷς τὴν ἐγκύκλιον παιδείαν Ἁγὰρ, ὅτι τῷ ἀγγέλῳ φησὶ, „Σὺ εἶ θεὸς ὁ ἐπιδών με; Οὐ γὰρ ἦν ἱκανὴ τὸ πρεσβύτατον ἰδεῖν αἴτιον, γένος οὖσα τῶν ἀπ' Αἰγύπτου. Νυνὶ δὲ ὁ νοῦς ἄρχεται βελτιοῦσθαι, τὸν ἡγεμόνα πασῶν τῶν δυνάμεων φαντασιούμενος. Διὸ καὶ αὐτός φησιν, „Ἐγώ εἰμι κύριος ὁ θεὸς,“ οὐ τὴν εἰκόνα ὡς ἐμὲ πρότερον ἐθεάσω.

In dieſer Stelle iſt eine vollſtändige Theorie der Gotteserſcheinungen des alten Teſtamentes gegeben, zugleich aber

auch ein unumstößliches Bekenntniß über die Wesenheit des Logos niedergelegt. Man wende nicht ein: jene Erscheinung des Logos an Gottes Statt sey geistig zu nehmen, und auf die Erkenntniß zu beziehen; und der Satz: „nicht der Herr selbst, sondern sein Logos sey dem Jakob oder der Hagar erschienen," wolle bloß soviel besagen: diese Individuen hätten eine unvollkommene, am Einzelnen klebende Erkenntniß Gottes gehabt. Diese Erklärung wäre falsch; denn Philo hielt die Erscheinungen, welche in der Genesis erzählt werden, für wahrhaft äußere Thatsachen, wie wir namentlich aus dem Buche, de vita Abrahami, ersehen. Zudem, was sollte nach jener Erklärung der Satz heißen, das Ebenbild, der älteste Logos, nicht Gott selbst, sey erschienen? Diese Worte würden durchaus keinen Sinn geben.

Wir dürfen also überzeugt seyn, daß Philo glaubte, der Logos könne als wahrhaftes Wesen in der Welt erscheinen, und sey so erschienen. Folglich wiederholt sich dieselbe Erscheinung, die wir oben bei den Kräften fanden, nämlich, daß sie bald als Ideen, bald als Engel, behandelt werden, auch bei dem Logos. Es ließ sich dieß gar nicht anders erwarten. Denn die Abtrennung des höchsten Gottes von der Welt, verbunden mit der Nothwendigkeit, alle göttliche Wirkungen, von welchen der Pentateuch meldet, als ein lebendiges Ganzes zu betrachten, und auf eine Einheit zurückführen, mußte auf diese Inconsequenz leiten.

Philo hat in der letzteren Stelle den Satz, daß Gott stellvertretende Gestalten statt seiner den Menschen vorhalte, so allgemein ausgesprochen, daß man geneigt wird, ihn auf alle göttliche Erscheinungen im alten Testamente, wenigstens im Pentateuch, auszudehnen. Diese Vermuthung wird durch ein Prädikat des Logos bestätigt, das öfter wiederholt wird, nämlich ἑρμηνεύς. Die zwei wichtigsten Beweisstellen hiefür, wurden bereits angeführt; die erste aus dem Buche de mundi

ificio, Pf. I. 18. Die zweite aus dem dritten Buche le-
allegor., Pf. I. 364, Mitte. Das Prädikat ἑρμηνεύς
m in dieſen beiden Ausſprüchen nicht wohl etwas anders
euten, als den offenbarenden oder vielmehr den geoffen-
rten Gott, der die Stelle des unſichtbaren Unbegreiflichen
tritt. Ebenſo erkläre ich auch ein anderes Prädikat des
gos, das bloß ein einziges Mal und nur beiläufig vor-
mmt, nämlich im zweiten Buche von den Träumen, Pf. V.
2, Mitte: ὁ τοῦ Ὄντος λόγος, ὃν διαθήκην ἐκάλεσε. Die
elle ſelbſt wurde oben weitläuftig angeführt. Freilich iſt
wer zu ſagen, was die eigentliche Bedeutung dieſer Worte
; aber ſoviel iſt denn doch gewiß, daß unſer Verfaſſer den
sdruck διαθήκη nicht ſo ſchlechthin als gleichbedeutend mit
gos hingeſtellt haben würde, wenn dieſe Identität von ſeiner
it nicht zum Voraus angenommen war. Iſt dieß nun wirklich
Fall, ſo kann der Grund in nichts anderem geſucht wer-
n, als darin, daß der Logos als Offenbarer des alten Bun-
s den Namen διαθήκη ſelbſt erhielt.

Zur Vollſtändigkeit iſt nun noch nöthig, daß wir nach-
iſen, in welche Vorfälle der moſaiſchen Geſchichte unſer
rfaſſer den Logos verflicht, und zwar iſt jede Einmiſchung
ſſelben, ohne darauf zu ſehen, ob er ſie perſönlich oder nur
dlich darſtellt, zu berückſichtigen. Denn da der Logos von
n Alexandrinern als Offenbarer überhaupt genommen wurde,
d da folglich die altteſtamentaliſche Geſchichte als ein ge-
loſſener Kreis ſeiner Thätigkeit erſchien, ſo dürfen wir zum
oraus erwarten, daß die alexandriniſche Theoſophie auch in
chen Fällen eine perſönliche Wirkſamkeit deſſelben angenom-
n habe, wo Philo ihn bloß bildlich einführt. Wir werden
ſere Anſicht über dieſen Punkt unten deutlicher entwickeln.

Der Logos iſt erſtlich das Weſen, das die Welt ſchuf,
er vielmehr bildete, weßhalb er auch ἀρχὴ genannt wird.
ie Beweisſtellen ſind oben angeführt.

Er iſt zweitens der Engel, der Hagar erſchien. So in den bereits angeführten Stellen aus den Büchern de somniis und de profugis, obwohl beidemale bildlich, indem Hagar nicht als eine Perſon, ſondern als ein τρόπος ψυχῆς dargeſtellt wird. Aber dieſe Erzählung der Geneſis galt auch für wirkliche Geſchichte, und deßwegen muß die Erſcheinung auch wörtlich genommen werden.

Er iſt drittens der Racheengel, der Sodom und Gomorra zerſtörte. Deutlich genug weist er hierauf hin, de somniis, Pf. V. 40, Mang. I. 633, gegen unten. Eine von den vielen myſtiſchen Bedeutungen des Wortes ἥλιος ſey auch der λόγος. *Κατὰ δὲ τρίτον σημαινόμενον, ἥλιον καλεῖ τὸν θεῖον λόγον, τὸ τοῦ κατ' οὐρανὸν περιπολοῦντος παράδειγμα, ἐφ' οὗ λέγεται* (cfr. Genes. XIX. 23.) „*ὁ ἥλιος ἐξῆλθεν ἐπὶ τὴν γῆν, καὶ Λὼτ εἰσῆλθεν εἰς Σηγὼρ, καὶ κύριος ἔβρεξεν ἐπὶ Σόδομα καὶ Γόμορρα θεῖον καὶ πῦρ.*“ *Ὁ γὰρ τοῦ θεοῦ λόγος, ὅταν ἐπὶ τὸ γεῶδες ἡμῶν σύστημα ἀφίκηται, τοῖς μὲν ἀρετῆς συγγενέσι καὶ πρὸς ἀρετὴν ἀποκλίνουσιν ἀρήγει καὶ βοηθεῖ, ὡς καταφυγὴν καὶ σωτηρίαν αὐτοῖς πορίζειν παντελῆ, τοῖς δὲ ἀντιπάλοις ὄλεθρον καὶ φθορὰν ἀνίατον ἐπιπέμπει.* Zwar iſt die Erzählung hier bildlich gewendet, aber ſie wurde auch als Geſchichte erklärt, und jene Verheerung dem perſönlichen Logos übertragen, wie denn Philo, im Buche de vita Abrahami, dieſelbe dem oberſten Engel des höchſten Gottes zuſchreibt.

Der Logos iſt viertens der Gott, welcher nach Genes. XXVIII. 11—19, Jakob erſchien. Die Beweisſtelle aus dem erſten Buche de somniis iſt oben angeführt worden.

Er iſt fünftens die göttliche Geſtalt, welche Jakob's Namen in Israel verwandelte (cfr. Genesis XXXII. 28.). Dieß wird angedeutet, de nominum mutatione, Pf. IV. 358, oben. Den Namen Abraham's habe Gott ſelbſt verändert: *τὸν δὲ Ἰακὼβ ἄγγελος ὑπηρέτης τοῦ θεοῦ λόγος μετονόμασε.*

Vielleicht ist aus der Beziehung des Logos auf diese Begebenheit zum Theile sein Beiname ἄνθρωπος θεοῦ entstanden, weil es, Vers 24, von dieser Gestalt heißt: ἐπάλαιεν ἄνθρωπος μετ' αὐτοῦ.

Er ist sechstens das göttliche Gebilde im Feuerbusche, das dem hohen Propheten auf Horeb erschien. So nach dem ersten Buche de vita Mosis, in der oben angeführten Stelle, wo diese Erscheinung auf's bestimmteste als eine Thatsache hingestellt wird.

Er war siebentens in der Wolke, welche die Juden bei dem Auszuge aus Aegyptenland begleitete, und sich schützend zwischen Israel und Pharao's Heer stellte. So, nach den angeführten Stellen, aus der Schrift quis rerum divinarum haeres und dem ersten Buche de vita Mosis. — Auf ihn wird mystisch das Manna gedeutet, das den Kindern Israel (Exod. XVI.) in der Wüste zu Theil ward. Die hergehörigen Stellen aus den Büchern legis allegoriarum sind oben angeführt worden.

Er war weiter der Engel, welcher nach Num. XXII. 22 — 35. dem Bileam erschien. Mystisch wird dieß angedeutet in der oben gegebenen Stelle, quod Deus sit immutabilis, Pf. II. 464. Aber auch historisch spricht es Philo im ersten Buche de vita Mosis, Mang. II. 123, aus. „Die Eselin habe ihren Reiter an die Wand gedrückt: ἦν δὲ, ὡς ἔοικε, θεία τις ὄψις, ἣν τὸ μὲν ζῶον ἐπιφοιτῶσαν ἐκ πολλοῦ θεασάμενον ὑπέπτηξεν· ὁ δ' ἄνθρωπος οὐκ εἶδεν εἰς ἔλεγχον ἀναισθησίας. „Endlich gewahrte Bileam den Engel, der ihm entgegenstand, und flehete um Vergebung, daß er dem Rufe Jehova's nicht gehorchte. Da antwortete ihm die Gestalt, gehe nur hin, du wirst mit deinem Vorhaben nichts ausrichten; denn wie du auch gegen das Volk Gottes gesinnt seyn magst, ich selbst werde dir die Worte des Segens

eingeben, ohne daß du es weißt: ἡνιοχήσω γὰρ ἐγὼ τὸν λόγον, θεσπίζων ἕκαστα διὰ τῆς σῆς γλώττης, οὐ συνιέντος.

Dieſe Geſtalt hat nun Philo ohne Zweifel für den Logos gehalten. Denn erſtens gebraucht er von ihr denſelben Ausdruck θεία ὄψις, den er oben, ſowohl bei dem Dornbuſche, als bei der Wolkenſäule, anwendet. Für's zweite leitet er von ihr die göttliche Begeiſterung des Propheten ab, die er gewiß nie einem bloßen Engel zugeſchrieben haben würde.

Der Logos iſt endlich das göttliche Weſen, das Iſrael in der Wüſte leitete, und auf den überhaupt alle Wunderführungen des Volkes zu beziehen ſind. Bildlich deutet er dieß an im erſten Buche de somniis, Pf. V. 54, Mang. I. 638, gegen unten. Er ſagt hier über den Spruch, Genes. XXVIII. 11, den er, wie wir wiſſen, auf den Logos deutet: τὸ ὑπαντᾷν μέντοι τόπῳ ἢ λόγῳ τοῖς μὴ δυναμένοις τὸν πρὸ τόπου καὶ λόγου θεὸν ἰδεῖν, αὐταρκεστάτη δωρεά, διότι τὴν ψυχὴν ἀφώτιστον εἰσάπαν οὐκ ἔσχον· ἀλλ' ἐπειδὴ τὸ ἄκρατον ἐκεῖνο φέγγος ἀπ' αὐτῶν ἔδυ, τὸ κεκραμένον ἐκαρπώσαντο. „Τοῖς γὰρ υἱοῖς Ἰσραὴλ φῶς ἦν ἐν πᾶσιν οἷς κατεγίνοντο," φησὶν ἐν Ἐξόδῳ, ὡς νύκτα καὶ σκότος ἀεὶ πεφυγαδεῦσθαι, μεθ' ὧν οἱ τὰ ψυχῆς ὄμματα πρὸ τῶν σώματος πεπηρωμένοι ζῶσιν, ἀρετῆς αὐγὰς οὐκ εἰδότες. Der angeführte Bibelſpruch ſteht Exod. X. 23, wo vom Lichte die Rede iſt, das den Juden leuchtete, während über Aegyptenland Nacht laſtete. Der Schlüſſel zum Verſtändniſſe, ſo wie der Grund, warum dieſe Stelle für unſern Zweck paßt, liegt in den Worten ἀεὶ πεφυγαδεῦσθαι. Wenn durch dieſen Sonnenlogos auf immer alle Finſterniß von Iſrael entfernt war, ſo muß er wohl eins mit jenem Engel ſeyn, den Jehova, Exodus XXIII. 20. und. 21, verheißt, und der das Volk Gottes auf allen ſeinen Wegen bewahren ſoll.

Deutlicher äußert ſich unſer Verfaſſer hierüber, de migratione Abrahami, Pf. III. 492, gegen oben, Mang. I.

463, Mitte. Er ſagt hier, aus Veranlaſſung des Spruches, Genes. XVIII. 16: „So lange der menſchliche Geiſt noch nicht die vollkommene Erkenntniß errungen hat, iſt der göttliche Logos ſein Begleiter: ἕως μὲν γὰρ οὐ τετελείωται, ἡγεμόνι χρῆται λόγῳ θείῳ· χρησμὸς γάρ ἐστιν, „Ἰδοὺ ἀποστέλλω τὸν ἄγγελόν μου πρὸ προσώπου σου, ἵνα φυλάξῃ σε ἐν τῇ ὁδῷ, ὅπως εἰσαγάγῃ σε εἰς τὴν γῆν ἣν ἡτοίμασά σοι. Πρόσεχε αὐτῷ, καὶ εἰσάκουε αὐτοῦ, μὴ ἀπείθει αὐτῷ· οὐ γὰρ μὴ ὑποστείληται σε· τὸ γὰρ ὄνομά μου ἐστὶν ἐπ' αὐτῷ.“ Ἐπειδὰν δὲ πρὸς ἄκραν ἐπιστήμην ἀφίκηται, συντόνως ἐπιδραμὼν ἰσοταχήσει τῷ πρόσθεν ἡγουμένῳ τῆς ὁδοῦ. Zwar wird hier der Logos abermals nur bildlich genommen, aber dennoch haben wir alles Recht zu dem Schluſſe, daß er auch perſönlich in jenem Engel von Exod. XXIII. 20. gefunden wurde, da ja in dieſen Theilen der moſaiſchen Geſchichte überall die wörtliche Erklärung neben der allegoriſchen hergeht. Dann iſt er aber auch ebenſo gewiß der Führer Israel's überhaupt, weil er als ſolcher auf's beſtimmteſte in dieſem Spruche erſcheint. Beſtätigt wird dieſe Erklärung durch das Beiwort ὄνομα θεοῦ, das dem Logos, ohne Zweifel aus dieſem Spruche, zukommt.

Dieß ſind nun bloß die Wirkungen des Logos, welche Philo ausdrücklich anführt. Andere, die er wegen ihrer geringeren Wichtigkeit, oder weil ſich in ſeinen Schriften keine Gelegenheit dazu darbot, nicht nannte, hat er ohne Zweifel eben ſo gut angenommen. Denn wenn er ihn in dieſen auffallenderen Begebenheiten auftreten läßt, ſo verſteht es ſich von ſelbſt, daß er ihn auch in anderen Fällen, oder vielmehr in allen denjenigen Stellen thätig denkt, wo der Text des alten Teſtaments Jehova ſelbſt einführt, der ja, nach dem erſten und oberſten Grundſatze der alexandriniſchen Theoſophie, als der Reine, die unreine Welt nicht berühren darf. Auffallend aber iſt es, daß ſich faſt in jeder der angeführten

Stellen ein exegetiſcher Grund nachweiſen läßt, warum nicht Gott, ſondern der Logos in ihnen wirkſam gefunden wurde. Beginnen wir mit der Geſchichte der Hagar. Genes. XVI. 7, heißt es: εὗρε δὲ αὐτὴν ἄγγελος κυρίου, dagegen im dreizehnten Verſe: καὶ ἐκάλεσε τὸ ὄνομα κυρίου τοῦ λαλοῦντος πρὸς αὐτήν. Oben ſteht alſo ἄγγελος, unten κύριος, das immer nur von Gott gebraucht wird, doch ſollen beide eins ſeyn; hier war folglich ein Widerſpruch zu vereinigen. Aehnlich verhält es ſich mit der zweiten Geſchichte. Es heißt in der betreffenden Erzählung der Geneſis bald, Gott habe ſelbſt mit Abraham geſprochen, bald, er habe ſeinen Engel geſandt. Im dritten Falle macht Philo ſelbſt auf eine ſolche Zweideutigkeit aufmerkſam: „ἐγώ εἰμι ὁ θεὸς ὁ ὀφθείς σοι ἐν τόπῳ θεοῦ.“ Denn nach ſeiner Erklärung iſt θεὸς ohne Artikel in einem gewiſſen Sinne von ὁ θεὸς verſchieden, und doch wieder eins. — Noch auffallender ſind die beiden folgenden Erzählungen von der Geſtalt im Feuerbuſche und der Wolkenſäule. Exod. III. 2. heißt es: ὤφθη δὲ αὐτῷ ἄγγελος κυρίου ἐν πυρὶ φλογὸς ἐκ τοῦ βάτου. Im ſechsten Verſe dagegen ſagt die Geſtalt, als wäre ſie Gott ſelbſt: ἐγώ εἰμι ὁ θεὸς τοῦ πατρός σου, θεὸς Ἀβραὰμ, καὶ θεὸς Ἰσαὰκ καὶ θεὸς Ἰακώβ. Ebenſo heißt es von der Wolkenſäule, Exod. XIV. 19: ἐξῆρε δὲ ὁ ἄγγελος τοῦ θεοῦ ὁ προπορευόμενος τῆς παρεμβολῆς τῶν υἱῶν Ἰσραὴλ, und doch wieder im 24., als wäre der Herr ſelbſt in der Wolke geweſen: ἐγενήθη ἐν τῇ φυλακῇ τῇ ἑωθινῇ, καὶ ἐπέβλεψε κύριος ἐπὶ τὴν παρεμβολὴν τῶν Αἰγυπτίων ἐν στύλῳ πυρὸς καὶ νεφέλης. Ebenſo verhält es ſich mit der Begeiſterung Bileam's, bald iſt es der Engel des Herrn, bald der Herr ſelbſt, der zu ihm ſpricht, ſo wie denn auch Jehova bald ſelbſt als Regent und Führer Iſrael's erſcheint, bald dieſes Geſchäft dem Engel des Herrn übertragen wird. Ohne Zweifel wurden die Alexandriner frühe auf dieſe Sonderbarkeit aufmerkſam, ſie erdachten den Logos,

um die Widersprüche zu vereinigen. Andererseits trug der genannte exegetische Grund gewiß viel dazu bei, warum sie gerade in diesen Geschichten den Logos thätig glaubten.

Nun können wir auch die Frage über das Verhältniß des Logos zu den persönlichen göttlichen Kräften beantworten. Philo findet ihn in der Regel nur da, wo im Texte von einem Engel des Herrn, oder von einer göttlichen Person die Rede ist. Werden mehrere zugleich genannt, so erklärt er es gewöhnlich durch göttliche Kräfte. Dieß geht so weit, daß er sich hie und da Widersprüche erlaubt. So erklärt er z. B. die drei göttlichen Gestalten, die (Genes. XVIII.) dem Abraham erschienen, in dem Buche de vita Abrahami, wie wir oben gezeigt, für die drei obersten göttlichen Kräfte, ohne den Logos darunter zu finden; in einer anderen Schrift dagegen behauptet er, es sey der Logos gewesen. Der Grund dieses Widerspruchs ist am Tage. Im ersteren Falle werden die drei Gestalten zugleich genannt, und da sie in gleicher Würde erscheinen, konnte er keine derselben vorzugsweise für den Logos erklären; im zweiten Falle nimmt er auf die beiden andern keine Rücksicht, und nennt bloß einen göttlichen Diener, der an Sodom Rache geübt; darum konnte er den Logos in ihm finden.

Sehr selten stellt er den Logos mit den Kräften zusammen, und wenn dieß auch geschieht, hüllt er seine Darstellung in Bilder ein, so daß das Persönliche verschwindet. So gibt er in der Schrift de Cherubim, Pf. II. 16, über die zwei Cherubim und das Flammenschwerdt folgende Erklärung: *κατὰ τὸν ἕνα ὄντως ὄντα θεὸν δύο τὰς ἀνωτάτω εἶναι καὶ πρώτας δυνάμεις, ἀγαθότητα καὶ ἐξουσίαν· καὶ ἀγαθότητι μὲν τὸ πᾶν γεγεννηκέναι, ἐξουσίᾳ δὲ τοῦ γεννηθέντος ἄρχειν. Τρίτον δὲ συναγωγὸν ἀμφοῖν μέσον εἶναι λόγον· λόγῳ γὰρ καὶ ἄρχοντα καὶ ἀγαθὸν εἶναι τὸν θεόν· ἀρχῆς μὲν οὖν καὶ ἀγαθότητος, τῶν δυεῖν δυνάμεων, τὰ Χερουβὶμ εἶναι*

σύμβολα, λόγου δὲ τὴν φλογίνην ῥομφαίαν· ὀξυκινητότατον γὰρ καὶ θερμὸν λόγος, καὶ μάλιστα ὁ τοῦ αἰτίου, ὅτι καὶ αὐτὸ πάντα φθάσαν παρημείψατο, καὶ πρὸ πάντων νοούμενον, καὶ ἐπὶ πάντων φαινόμενον. Der Logos wird hier, wie man ſieht, ganz figürlich, als göttliche Rede genommen, in welcher Weisheit und Kraft zugleich enthalten iſt. Ebenſo erſcheint ſein Verhältniß zu den Kräften in der Schrift, de profugis, Pf. IV. 264. unten und 266. oben, Mang. I. 560, wo er ſich über die Zahl und das Weſen der Levitiſchen Freiſtätte ſo erklärt: τίνες δέ εἰσι, καὶ διὰ τί ἀριθμῷ ἕξ, λεκτέον. Μήποτ' οὖν ἡ μὲν πρεσβυτάτη καὶ ὀχυρωτάτη καὶ ἀρίστη μητρόπολις, οὐκ αὐτὸ μόνον πόλις, ὁ θεῖός ἐστι λόγος, ἐφ' ὃν πρῶτον καταφεύγειν ὠφελιμώτατον. Αἱ δ' ἄλλαι πέντε, ὡς ἂν ἀποικίαι, δυνάμεις εἰσὶ τοῦ λέγοντος, ὧν ἄρχει ἡ ποιητικὴ, καθ' ἣν ὁ ποιῶν λόγῳ τὸν κόσμον ἐδημιούργησε· δευτέρα δὲ ἡ βασιλικὴ, καθ' ἣν ὁ πεποιηκὼς ἄρχει τοῦ γενομένου· τρίτη δὲ ἡ ἵλεως, δι' ἧς ὁ τεχνίτης οἰκτείρει καὶ ἐλεεῖ τὸ ἴδιον ἔργον· τετάρτη δὲ ἡ νομοθετικὴ μοῖρα, δι' ἧς ἃ μὴ χρὴ γίνεσθαι ἀπαγορεύει. Der Logos erſcheint hier zuerſt als fürnehmſte göttliche Kraft, aber durch das Wörtchen δυνάμεις τοῦ λέγοντος wird er hinwiederum zur bloßen Rede, und die andern Kräfte zu Eigenſchaften derſelben.

So läßt ſich denn überhaupt keine Stelle in ſeinen Schriften nachweiſen, wo er das Verhältniß des Logos, als eines perſönlichen Weſens, zu den Kräften beſtimmt, obwohl das Beiwort ἀρχάγγελος, das er ihm, wie wir geſehen haben, öfters ertheilt, deutlich genug beweist, daß Philo ſelbſt und ſeine Zeit in ihm den Fürſten der Engel ſahen.

Die altteſtamentaliſchen Namen und Perſonen, in denen er ein Vorbild des Logos ſieht, oder die er ſonſt auf ihn deutet, ſind folgende: 1) Melchiſedek, König von Salem. Ganz als Symbol des höchſten Logos erſcheint dieſer im dritten Buche legis allegor., Pf. I. 288. und 290, Mang. I. 102:

„Gott hasse einige Dinge, ohne daß ein Grund dafür angegeben sey, bloß wegen ihrer Natur. So die Schlange, welche (Genes. III. 14. 15.) ungehört verflucht werde; denn sie bedeute die Wollust, eine an sich böse Sache. Eben so liebe er andere, ebenfalls ohne angegebnen Grund. So heiße es von Noah (Genes. VI. 8.), Noah fand Gnade vor Gott, wiewohl vorher nicht die geringste löbliche That von ihm angeführt werde. Auch Melchisedek werde auf diese Weise geradezu König von Salem, oder des Friedens, genannt, und ihm die Priesterschaft des höchsten Gottes übertragen (cfr. Genes. XIV. 18.), ohne daß vorher seine Tugenden gepriesen worden wären. Er werde ferner ein gerechter König geheißen; König ist nämlich das Gegentheil des Tyrannen, da jener durch Gesetze herrscht, dieser nach Willkür. Der tyrannische Geist legt der Seele und dem Leibe gewaltsame Gesetze auf, und zwingt beide zu bösen Thaten, d. h. zur Sinnenlust. Der andere aber, der König, herrscht mehr durch Ueberredung, als durch Gewalt; er führt solche Gebote ein, durch welche die Seele, wie ein Schiff durch guten Wind, zur Tugend geleitet wird; dieser König ist der ächte Logos (ὁ ὀρθὸς λόγος). So möge denn jener Tyrann, Herr des Krieges, der König aber, Friedensfürst genannt werden. Er möge der Seele Speise der Freude und Wonne gewähren; denn es heißt ja von ihm: er habe Wein und Brod dargebracht, welche Gaben die Ammoniter und Moabiter dem Sehenden abschlugen (Deuter. XXIII. 3. 4.), weßhalb sie auch aus der heiligen Gemeinde ausgeschlossen sind. Denn Ammoniter und Moabiter sind Symbole der Menschen, die Alles aus den Sinnen oder dem Geiste erklären wollen, und Gott für nichts achten. Moses sagt von ihnen, sie dürfen nicht in die Gemeinde des Herrn eintreten, weil sie euch nicht mit Brod und Wasser entgegenkamen, da ihr aus Aegypten, d. h. aus dem Sinnenleben auszoget. Melchisedek aber möge statt des

Waſſers Wein darbringen, und die Seelen tränken, daß ſie ergriffen werden von göttlicher Trunkenheit, die nüchterner iſt, als die Nüchternheit ſelbſt. Denn er iſt der Prieſter-Logos, der den Seyenden zum Erbtheile hat und ihn anbetend verehrt; deßhalb heißt er auch Prieſter des höchſten Gottes: ἀλλ' ὁ μὲν Μελχισεδὲκ ἀντὶ ὕδατος οἶνον προσφερέτω· καὶ ποτιζέτω καὶ ἀκρατιζέτω ψυχὰς, ἵνα κατάσχετοι γένωνται θείᾳ μέθῃ, νηφαλεωτέρᾳ νήψεως αὐτῆς· ἱερεὺς γάρ ἐστι λόγος, κλῆρον ἔχων τὸν ὄντα κ. τ. λ.

Man ſieht, Melchiſedek iſt hier Symbol des Logos, als Verleihers der Weisheit und inneren Princips der Seelen. Aehnlich lautet eine Stelle aus der Schrift, de congressu quaerendae erudit. gratia, Pf. IV. 184, Mitte. „Der Sinn des Levitiſchen Geſetzes, daß man von jeglichem Ertrage, von den Früchten des Feldes, ſo wie vom Viehe, den Zehenten Gott weihen ſolle, ſey dieſer: Alles, was wir haben, ſelbſt die Güter des Leibes, wie Geſundheit, langes Leben, Wachsthum, ſeyen Gaben des Herrn, und ihm müſſe deßhalb auch Dank dafür abgeſtattet werden; aber nicht bloß für die Güter des Leibes (welche im Texte durch das Bild, Feldfrüchte und Thiere, bezeichnet ſeyen), ſondern auch für den höchſten Beſitz des Menſchen, nämlich den unſterblichen Geiſt. Darum hat ſich auch der Herr, als Vergütung für alle Erſtgeburt, den Levitenſtamm, als ſeinen Zehenten, geheiligt, zur Erhaltung der Frömmigkeit und eines reinen Gottesdienſtes. Das Beſte und Edelſte im Menſchen iſt aber die Vernunft (ὁ λογισμὸς), deßhalb muß man die beſten Kräfte derſelben Gott, als Erſtlinge, weihen. Aus dieſem Grunde ſagt der durch Uebung zum Ziele der Vollendung anſtrebende Geiſt (ὁ ἀσκητὴς = Ἰακὼβ): „von Allem, was du mir gibſt, will ich dir den Zehnten weihen“ (Genes. XXVIII. 22.). Und nach jenem Siegesgebete, das Melchiſedek erhob, der durch eigene Kraft die Prieſterwürde erwarb, heißt es, von

Allem gab er (nämlich Abraham) ihm den Zehenten, von den Sinnen die richtige Anschauung, von den Sprachorganen den richtigen Gebrauch der Rede, von dem Geiste und seinen Kräften, die Fähigkeit, richtig zu denken.“ — Hier ist Melchisedek mit Gott, oder richtiger, mit seinem Logos, eins. — Diese beiden Beispiele möchten für die Erklärung des Hebräerbriefs nicht ohne Interesse seyn.

Ein anderer Name, der auf den Logos gedeutet wird, ist Beseleel, von dem es, Exod. XXXI. 2, heißt: Gott habe ihn mit aller Weisheit und Kenntniß erfüllt. Philo sagt von ihm im dritten Buche legis allegor., Pf. I. 300, Mang. I. 106, Mitte. „Gleichwie Noah und Melchisedek, so habe der Herr auch Beseleel mit hoher Weisheit gesegnet, ohne daß vorher die geringste gute That von ihm erwähnt werde. Hieraus sey denn ersichtlich, daß er ebenfalls einen göttlichen τρόπος bezeichne, den Gott der Seele, einem guten Gepräge gleich, aufdrücke. Von welcher Art dieser τρόπος sey, könne man aus dem Namen ersehen. Beseleel bedeute nämlich im Schatten Gottes. Schatten Gottes aber sey sein Logos, den er als Werkzeug bei der Schöpfung brauchte.“ — Diese mystische Bedeutung des Wortes Beseleel ist jedoch nicht constant. An andern Orten setzt ihn Philo weit tiefer herab. So in der oben berührten Stelle, de plantatione, Pf. III. 98, Mitte. „Beseleel habe die zweite Stelle nach Moses, er bilde Schatten ab, wie ein Mahler, der nichts lebendiges machen könne, dem Moses dagegen sey verliehen, die Urbilder selbst aufzubauen.

Die beiden, bisher nachgewiesenen Symbole kehren indeß nur selten wieder; bei weitem häufiger werden auf den Logos die zwei Namen Ἀαρὼν und Μωϋσῆς gedeutet, jener als Rede des Gesetzgebers, dieser als höchster Prophet Gottes, als λόγος προφήτης. Belege hiefür sind oben in Menge gegeben worden.

Wir haben nun die Ansicht unseres Verfassers vom Logos vollständig dargelegt. Es ist jetzt nöthig, daß wir einen Blick zurück auf das Ganze werfen, um die für unseren Zweck nöthigen Schlüsse zu ziehen.

Der Logos ist, nach Philo, erstens: der Inhalt des λογισμὸς θεῖος, die ἰδέα ἰδεῶν, der Träger der intelligiblen Welt, der Umfang aller göttlichen Urbilder, sofern sie im Verstande Gottes enthalten sind. Als solcher ist er in Gott, ἐννόησις, λογισμὸς θεοῦ λογιζομένου. Er ist, zweitens: der Inbegriff der göttlichen Thätigkeit auf die Welt, der Umfang der Ideen, sofern sie nach außen wirken und sich in der Welt verkörpern, d. h. der göttlichen Kräfte; als solcher ist er λόγος τοῦ θεοῦ λέγοντος. Insofern seine Wirksamkeit die Welt durchdrungen hat, ist er die Vernunft des Alls, oder die Weltseele, der allgemeine Ort der Kräfte und Dinge, das Gesetz aller Wesen, das Band, welches die Welt zusammenhält, die Harmonie des Ganzen; sofern er als die allgemeinste Idee in Alles eingeht, und die Wesenheit eines jeden Dinges bestimmt, ist er der Zertheiler und Zerschneider aller Creaturen, der λόγος τομεύς. Betrachtet man ihn als Weltseele in der äußeren Natur, so ist er Nothwendigkeit und Zwang; oder nach der Meinung des großen Haufens, der in der scheinbaren Verwirrung das Gesetz nicht ahnet, Zufall; die Weiseren dagegen erkennen die Vorsehung in ihm. Betrachtet man ihn aber im edelsten Theile der Schöpfung, im vernunftbegabten Menschen, so erscheint er als Wächter des Guten als Verleiher der Weisheit und Begeisterung, und zwar in zweifacher Beziehung, theils sofern diese geistigen Güter von außen durch göttliche Wirkung in die Seele einströmen, theils als inwohnende Kraft; er ist die Seele der Seele, das Gewissen; er ist der Geist des Geistes, die reine Vernunft, die Uridee, die in den einzelnen Seelen erscheint. Er führt verschiedene Namen und wird Weisheit genannt,

theils sofern die Welt durch ihn auf's weiseste geordnet wurde, theils sofern er der Urborn ist, aus dem die Weisheit den Seelen zuströmet; denn diese schöpfen sie aus derselben Quelle, aus der die Welt entstand. Er heißt ferner Geist und heiliger Geist, theils in Beziehung auf die Welt, sofern sie durch ihn, als den einigenden Geist, zusammengehalten wird, theils in Beziehung auf die Menschen, sofern er sie in alle Wahrheit leitet, und begeisterten Seelen auch die Zukunft enthüllt.

Diese ganze Lehre ist entweder eine wörtliche Anwendung der platonischen Ideenlehre, oder eine jüdische Färbung derselben. Unser Verfasser gesteht dieß selbst ein, denn unzählige Mal führt er Stellen aus Plato an, oft ohne seinen Namen zu nennen, oft gibt er ausdrücklich seine Bewunderung für den Göttlichen zu erkennen. So aufgefaßt, kann nun der Logos unmöglich als eine Person gedacht werden; denn Persönlichkeit ist Beschränkung auf einen Punkt, ist Ausscheidung vom Nichtich; als Person könnte der Logos weder Alles in Allem τὸ πᾶν ἐν πᾶσι, noch auch mit Gott eins und vereinigt seyn, wie das Denkvermögen mit dem menschlichen Geiste.

Aber neben dieser Darstellung geht eine ganz andere her. Der Logos ist die älteste Schöpfung Gottes, nicht ungezeugt wie Gott, nicht erschaffen wie die endlichen Wesen, er ist der Sohn des ewigen Vaters, sein Ebenbild, der Urmensch, Schöpfer der Welt, Mittler zwischen Gott und den Menschen, Schutzengel, Vertreter, Hoheprieſter der Welt, der oberste Engel, der Untergott und Regent der Welt, den der Herr eingesetzt hat, weil er wegen seiner Reinheit das Unreine, die Materie, nicht berühren darf, er ist als solcher göttlicher Mittler oftmals in der Urgeschichte des jüdischen Volkes sichtbar erschienen: er ist die göttliche Gestalt, die Moses im Dornbusche sah, er ist der Racheengel, der Sodom und Gomorra

zerstörte; er ist die Säule, welche Israel durch die Wüste leitete, er ist der Wunderführer des auserkornen Volks. Und wie er in den alten Zeiten des Heiles aufgetreten, so wird er einstens in unbestimmter Zukunft (in der messianischen Zeit) wieder für sein Volk wirken. — Dieß deuten wir hier bloß an, werden es aber unten genau nachweisen. — Er wird genannt: ἀρχιερεὺς, ἄνθρωπος θεοῦ, εἰκὼν, ἀνατολὴ, ὁ πρωτόγονος oder πρεσβύτατος υἱὸς θεοῦ, ἀρχὴ, διαθήκη, ὄνομα θεοῦ, ὁρῶν Ἰσραὴλ, ἀρχάγγελος, παράκλητος, ἱκέτης, ὕπαρχος. Ich hoffe, Jeder, der das Bisherige aufmerksam gelesen hat, wird zugestehen, daß diese zweite Seite des Logosbegriffs zum Mindesten ebenso ausgebildet in Philo's Schriften erscheint, als die erstere.

Daß nun beide Darstellungen sich unmöglich zu einem zusammenhängenden Ganzen vereinigen lassen, glauben wir nicht erst beweisen zu dürfen, denn es stellt sich von selbst dar. Aber nun entsteht die wichtige Frage, wie Philo dazu kam, so widerstrebende Elemente zusammenzugießen. Man könnte sagen: die Schwäche der menschlichen Erkenntniß sey daran Schuld. Philo habe bloß einen Fehler begangen, den wir täglich selbst wiederholen. Denn auch wir sagen: Gott sey allgegenwärtig, allwirkend; er sey als solcher Alles in Allem; er sey in uns, außer uns, und überall in der ganzen Schöpfung, und doch stellen wir ihn hinwiederum als eine Person dar, da doch Persönlichkeit eine Beschränkung auf sich selbst, eine Ausscheidung zwischen Ich und Nichtich ist, und mit jener Allwirksamkeit durchaus nicht bestehen kann. Auf ähnliche Weise, könnte man nun sagen, sey es auch Philo ergangen, er habe eigentlich den Logos für nichts persönliches gehalten, aber, da er einmal Gott, den Herrn, von der Welt abtrennte, was ohne Zweifel der erste Satz der alexandrinischen Theosophie war, da er ferner die göttliche Wirksamkeit auf die Welt, als vermittelt dachte, und hinwiederum

dieſes in die Mitte geſtellte Etwas, als ein lebendiges Ganzes vorſtellen mußte, ſo lag es ihm ob derſelben Mangelhaftigkeit, die uns täglich verleitet, eine dem Menſchen abgeborgte Idee, die Perſönlichkeit nämlich, auf Gott überzutragen, ganz nahe, daſſelbe mit jenem Zwitterbegriffe vorzunehmen, und ihn zur Perſon zu ſtempeln, weil er ihn ohne dieſe Aushülfe kaum klar denken, vielweniger deutlich darſtellen konnte. Man könnte dieſe Beweisführung noch durch die bekannten und breitgetretenen Phraſen von der orientaliſchen Phantaſie verſtärken, welche glühender als irgend eine europäiſche, auch das Widerſtrebendſte zuſammenreime. Allein dieſer Ausweg wäre in hohem Grade nichtig, und könnte ſich nur dem empfehlen, der die Sachen auf der Oberfläche zu betrachten gewohnt iſt.

Auf keinen Fall kann nämlich geläugnet werden, daß ſich Philo, nach dem einen Haupttheile ſeiner Logoslehre, an Plato anſchloß, da er dieß faſt mit offenen Worten eingeſteht. Wenn man nun behaupten wollte, daß unſer Verfaſſer auf jene Perſonificationen nur durch Vorliebe für das Phantaſtiſche, auf die Perſönlichkeit des Logos nur durch jene Verlegenheit der Darſtellungsweiſe gekommen ſey, ſo würde dieß ſoviel heißen: Philo habe den einen und allein richtigen und wahren Theil ſeines Logosbegriffs, den philoſophiſchen nämlich, mittelbar oder unmittelbar von Plato erborgt; alles Andere aber, namentlich die Perſönlichkeit deſſelben, zur Ausſchmükkung hinzugeſetzt. Allein gegen dieſe Anſicht von der Sache, ſprechen drei ſehr triftige Gründe, die theils der allgemeinen philoſophiſchen Erfahrung entnommen ſind, theils aus der beſondern Natur jener perſönlichen Darſtellung, die man gerne für bloßen Wortſchmuck erklären möchte. Erſtlich wird man in der Geſchichte der Philoſophie nicht leicht ein Beiſpiel finden, daß ein reich ausgeſtatteter Geiſt, eine Lehre, die er ſonſt verſtand, ohne innere Nöthigung, (die in dieſer Beziehung immer in Zeitanſichten ihren Grund haben wird), und

also aus bloßem Muthwillen so entstellt, daß sie ihren eigenthümlichen Charakter verliert. Dieß müßte man aber in unserem Falle wirklich Philo, der gewiß ein guter Kopf war, Schuld geben; denn er hätte ja, nach der Voraussetzung, die platonische Lehre von den Ideen, die er wohl verstand, wie namentlich aus der Schrift, de mundi opificio, zu ersehen, durch seine Personificationen auf's lächerlichste verunstaltet. Für's zweite ist seine Darstellung des Logos, als Person, so ausgebildet, so reich und vielfach verschlungen, daß man ihn schon aus diesem Grunde nicht für den ersten Erfinder derselben halten kann; aber noch mehr, sie wird mit solcher Sicherheit und so ganz ohne Vertheidigung vorgetragen, als ob sich Alles von selbst verstände, als ob die ganze Welt mit ihm eine Ansicht theilte. Man erinnere sich nur an jene starke Stelle aus der Schrift, de confusione linguarum, wo er so ganz ohne Vorbereitung, ohne Rechtfertigung, ohne nähere Erklärung, ohne den geringsten Wink, daß er bildlich rede, die auffallendsten Prädikate des Logos gehäuft hinstellt; würde dieß je ein Mensch in der Welt thun, wenn er seine eigene, ganz neue, und zwar höchst dunkle Erfindung vorbrächte, und nicht vielmehr Meinungen ausspräche, welche seine ganze Zeit mit ihm theilte? Endlich drittens werden wir im letzten Abschnitte dieses Werkes klar darthun, daß, nach aller Wahrscheinlichkeit, nicht die philosophische Ansicht vom Logos, sondern die persönliche in Alexandrien älter war; wir werden beweisen, daß die Juden in dieser Stadt schon sehr frühe die persönliche Einwirkung Gottes auf die Welt läugneten, und doch eine wunderbare Führung Israels und einen besondern göttlichen Plan in Betreff ihres Volkes annahmen, was nothwendig auf den Begriff von Mittelwesen, von einem Offenbarer des alten Bundes, führen mußte, und woraus denn auch wirklich die Lehre von der göttlichen Weisheit und dem Logos entstanden ist.

Demnach ist obige Erklärung völlig unrichtig, und der Grund jener verschiedenen Elemente in Philo's Lehre vom Logos ist in seinem Zeitalter zu suchen, in dem sich dieselben längst vorfanden. Was uns selbst täglich widerfährt, nur unbewußt, daß wir nämlich Sachen trefflich zusammenreimen, die gar nicht zusammenpassen, aus dem einfachen Grunde, weil sie in der Meinung des Zeitalters begründet, und aus dem allgemeinen Kreise der Ideen in uns übergegangen sind, und weil Niemand daran zweifelt (denn die unendliche Mehrzahl der Sterblichen geht mit ihrem Denken nur in ausgetretenen Geleisen), dieß begegnete auch Philo. Er fand die Lehre vom persönlichen Logos vor, aber auch die Einmischung platonischer Philosophie in die mosaische Religion. Seine Zeit hielt beide, Plato und Moses, für eins; so nahm denn auch unser Verfasser Elemente aus beiden in seine Schriften auf, und goß sie in eins zusammen. Dabei ist aber noch zu bemerken, daß sich Philo persönlich mehr auf die platonische Seite neigt, was deutlich daraus hervorgeht, daß er in vielen Stellen, namentlich in den Büchern von den Träumen, eigenthümliche Prädikate des persönlichen Logos sehr gerne rationel deutet. Hieraus folgt denn, daß er in der ganzen Lehre vom persönlichen Logos, in einem hohen Grade, als Quelle der Zeittheologie anzusehen ist, da er gewiß in diesem Punkte weder etwas hinzugethan noch erfunden hat.

Doch die Sätze, die wir hier bloß hinstellen, bedürfen genauen Beweises. Wir werden erstlich darthun, daß die Lehre von einem persönlichen Mittelwesen lange vor Philo verbreitet war; zweitens, daß die Vermischung der platonischen Philosophie mit der mosaischen Religion ebenfalls schon längst stattgefunden hatte. Was das erste betrifft, so kann man beweisen, daß die Ursachen, aus denen der Begriff eines persönlichen Mittelwesens nothwendig entstehen mußte, beinahe seit der Gründung Alexandriens, unter den dortigen

Juden ſich vorfanden. Die LXX. nämlich, ohne allen Zweifel, das älteſte Denkmal alexandriniſch-jüdiſcher Bildung, überſetzt jedesmal, wo im Texte der Schrift vom Schauen Gottes die Rede iſt, auf eine andere, oft ſehr auffallend abweichende Weiſe. Dieß ſetzt voraus, daß die Ueberſetzer Gott für unſichtbar hielten, daß ſie alſo auch nicht glaubten, er habe Arme, Hände, Füße, er fahre von den Wolken herab auf die Erde hernieder, und wieder hinauf, wie das alte Teſtament erzählt. Wahrſcheinlich erklärten ſie Stellen der Art, auf dieſelbe Weiſe, wie Philo, d. h. für bildliche Darſtellung, erzwungen durch die Nothwendigkeit, auch für den großen Haufen zu ſorgen. Aber wie nun? ſollte der Herr, der Gott Israels, Jehova, ganz aus der Welt entfernt werden? ſollte er niemals in die Urgeſchichte des auserkornen Volks eingegriffen haben, niemals dem Abraham, den andern Patriarchen, dem großen Geſetzgeber Moſes, erſchienen, ſollte er nicht vor dem Volke hergezogen ſeyn in der Wolkenſäule, ſollte er es nicht von jeher auf wunderbaren Wegen geführt haben? Der höchſte Gott konnte dieß nicht ſeyn, wenn er abſolut unſichtbar iſt. War die Erkenntniß einmal ſo weit gekommen, daß man in ihm nicht mehr ein einzelnes Weſen, ſondern den Grund des Alls, nicht mehr den Schutzgott einer beſondern Nation, ſondern den Herrn der ganzen Natur ſah, ſo forderte die Conſequenz, alle jene einzelnen Wirkungen, zum Beſten eines beſonderen Volks, überhaupt abzuſprechen, und die Geſetze der Natur gelten zu laſſen. Aber die Geſchichte der Religionen zeigt uns tauſend Beiſpiele, in denen der klare Verſtand vor den Vorurtheilen des Eigennutzes, der Prieſterkaſten, oder der Erziehung, des Herzens und Gemüths verſtummen muß. So auch in unſerm Falle. Die Ueberzeugung, daß ſeine Nation von Gott erkoren ſey, daß er ſie auf beſondere, vor allen andern Völkern ausgezeichnete Weiſe führe, und in der Urzeit der wunderbarſten Fürſorge

gewürdigt habe, war bei dem Juden durch die Erziehung so tief eingewurzelt, daß er sie nie aufgeben konnte. Wie sollte man sich nun aus dieser Verlegenheit helfen? Auf keine andere Weise, als dadurch, daß man den Herrn zwar von der Welt entfernte, aber alle Akte der Offenbarung einem zweiten Wesen übertrug, das über alle andere Kreaturen unendlich erhaben, mit Gott auf's innigste verbunden, und so eins seyn mußte, daß es für jenen Gott des alten Testaments genommen werden konnte. Die näheren Belege hiefür, namentlich die Nachweisung aus der LXX., werden wir erst im letzten Capitel dieses Werkes beibringen. Hier mußten wir es vorläufig andeuten. — Soviel darüber, daß der Begriff eines göttlichen Mittelwesens nothwendig aufkommen mußte, nachdem einmal jene Ansicht, die wir in der LXX. finden, verbreitet war.

Wir kommen jetzt an das Zweite, nämlich an den Beweis des Satzes, daß zu Philo's Zeit der genannte Begriff wirklich vorhanden war. Dieß werden wir, ebenfalls im letzten Capitel unseres Werkes, aus den Fragmenten Aristobul's, aus den Sprüchen Sirach's, besonders aber aus dem Buche der Weisheit, wo die göttliche Sophia bestimmt als ein Wesen *für sich* erscheint, darthun.

Eben so gut, oder vielmehr noch stärker, zeugt auch das neue Testament dafür. Im Evangelium Johannis, in den Briefen Pauli und namentlich im Briefe an die Hebräer finden sich viele Sätze, die völlig der Lehre Philo's über diesen Punkt entsprechen. Da nun weder Philo aus dem neuen Testamente, noch die heiligen Schriftsteller aus Philo geschöpft haben können, so ist man genöthigt, eine beiden gemeinschaftliche Quelle der Theosophie anzunehmen, wenn man nicht anders, von althergebrachten Inspirationsbegriff verblendet, seine Augen der historischen Wahrheit verschließen will. Diese Annahme wird überdieß dadurch über allen Zweifel erhoben,

daß wir die Verpflanzung der alexandriniſchen Theoſophie nach Paläſtina aus den deutlichſten Gründen darthun können.

Alſo zu Philo's Zeit war die Lehre von einem perſönlichen Mittelweſen längſt in Alexandrien verbreitet. Eben ſo gewiß iſt die Vermiſchung der platoniſchen Philoſophie mit der moſaiſchen Religion. Daß ſie zu Philo's Zeit längſt im Brauche war, geht aus unſeres Verfaſſers eigenen Worten hervor. An vielen Orten ſpricht er die Behauptung aus, daß die Hellenen alle ihre höhere Weisheit von den Hebräern, oder vielmehr aus den Schriften Moſis, entlehnt hätten. So nennt er quod Deus sit immutab., Pf. II. 452, Sokrates einen Mann, der bei Moſes in die Schule gegangen ſey, ἀνὴρ παρὰ Μωϋσεῖ τὰ προτέλεια τῆς σοφίας ἀναδιδαχθείς. Daſſelbe ſagt er, quod omnis probus liber, Mang. II. 454, oben, von Zeno: ἔοικεν ὁ Ζήνων ἀρύσασθαι τὸν λόγον ὥςπερ ἀπὸ τῆς πηγῆς τῆς Ἰουδαίων νομοθεσίας. Ebenſo, de Judice, Mang. II. 345, unten, „ſelbſt die griechiſchen Geſetzgeber hätten ihre Geſetze aus Moſes Schriften geborgt: τῶν παρ' Ἕλλησιν ἔνιοι νομοθετῶν μεταγράψαντες ἐκ τῶν ἱερωτάτων Μωϋσέως στηλῶν etc.

Wenn unſer Verfaſſer ſo allgemein behauptet, die Griechen haben alle ihre Weisheit, politiſche wie religiöſe, von Moſes entlehnt, ſo iſt dieſer Satz beſonders auf Plato zu beziehen, der ja, nach ſeiner oft ausgeſprochenen Meinung, der weiſeſte unter allen Hellenen war.

Aber dieſe ſonderbare Beſchuldigung iſt weit älter als Philo. Denn 150 Jahre vor ihm behauptet Ariſtobul, daß nicht nur die älteſten griechiſchen Dichter, wie Homer, Heſiod, Orpheus, Linus, Muſäus, ſondern auch ihre berühmteſten Denker, namentlich Plato, alle Weisheit aus einer uralten Ueberſetzung des Pentateuch's entwendet hätten.

Dieſe Behauptung ſetzt nun voraus, daß man Plato und Moſes für übereinſtimmend anſah, oder um hiſtoriſch zu re-

den, daß man die platonische Philosophie bereits auf den Mosaismus aufgepfropft hatte. Unser erster Satz, daß zu Philo's Zeit jene beiden widerstrebenden Elemente längst zusammengeworfen waren, ist also vollständig erwiesen.

Die nächste Frage ist nun die, auf welche Weise die Logoslehre entstanden sey, und sich nach und nach ausgebildet habe. Im Allgemeinen haben wir ihren Grund bereits in dem doppelten und widersprechenden Bedürfnisse nachgewiesen, Gott, den Herrn, als unsichtbar, rein geistig und unbegreiflich anzusehen, und doch die besondere Wunderführung des alten Bundes beizubehalten. Es war ein Ausweg nöthig, um dieser Verlegenheit zu entrinnen. Man blickte also eifriger und mit der entschiedenen Begierde, etwas der Art zu finden, in den Text. Wie hätte es nicht glücken sollen! Es ist eine alte Erfahrung, daß ein Jeder seine Meinungen in Offenbarungsbüchern findet, nach dem alten Verse:

quaerit in hisce
Libris, et reperit dogmata quisque sua.

Natürlich! denn jeder, auch der recht- und stark-gläubigste Supranaturalist hält unabhängig von den Offenbarungsbüchern, gewisse religiöse Sätze, sey es durch Wirkung des Zeitgeistes, der Erziehung, seines Temperamentes oder anderer Einflüsse, für unumstößliche Wahrheit. Da er aber auch die Schrift für untrüglich erklärt, und für einzige Quelle der religiösen Begriffe angesehen wissen will, so ist er gezwungen, beides, jene vorgefaßte Ansichten und die Lehre der Schrift, entweder auf gelinde Weise, wenn sich beide nicht widersprechen, oder, im entgegengesetzten Falle, auf gewaltsame Art zu vereinigen. Dann wird aber diese Vereinigung immer auf Kosten der Schrift stattfinden. Denn in Betreff der eigenen Meinung behauptet die Natur ihre Rechte; ich kann meine eigene Gedanken nicht wohl vor mir selbst durch Deuteleien verdrehen; aber in die alten Bücher kann man mancherlei

hineintragen, um so mehr, da sie, als Offenbarungsquellen, nicht in wissenschaftlicher und bestimmter Sprache, sondern im Volkstone abgefaßt sind.

Fast alle Denkmäler der alexandrinisch-jüdischen Theologie, die uns übrig geblieben sind, finden den Logos, oder vielmehr das Mittelwesen, in der Wolkensäule wieder, die Israel aus Aegypten führte. Sollte dieß nicht ein Fingerzeig seyn über die exegetische Entstehung der Idee? Wirklich scheint diese Stelle besonders geeignet, um den Mittler, nach der Weise jener alexandrinischer Erklärer, aus der Schrift zu begründen. Wir haben nämlich schon oben gezeigt, daß überall, wo nach Philo der Logos im alten Testamente thätig war, sich auch eine beständige Verwechselung zwischen ἄγγελος κυρίου und κύριος im Texte nachweisen läßt. Aber nirgends ist dieß so auffallend, als in der Geschichte von der Wolkensäule. Bald ist es der Herr, bald der Engel des Herrn, der in der Säule thronet, und aus ihr heraus wirkt. Welche Auskunft war da zu treffen? Man nahm sonder Zweifel an, daß der Herr und der Engel des Herrn eins seyen, mit andern Worten, daß in der Wolkensäule, ein dem Herrn so ähnliches Wesen wohnte, daß es für ihn gesetzt werden konnte, daß gleichsam sein Abbild darin verborgen war. So hatte man gefunden, was man suchte. Es gibt nun aber schon an und für sich keinen besseren Ausdruck für ein solches inniges Verhältniß zweier Wesen, als Abbild und Urbild. Darum ist es wahrscheinlich, daß man schon sehr frühe die Stelle, Genes. I. 27, herbeizog; denn der Text: καὶ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον, κατ' εἰκόνα θεοῦ ἐποίησεν αὐτόν begünstigt, wie Philo selbst in dem oben angeführten Fragmente aus der Schrift, quaestiones et solutiones in Genesin, sagt, auffallend eine solche Anwendung, weil es nicht κατ' εἰκόνα ἑαυτοῦ, sondern θεοῦ heißt, als wäre ein von dem ersten θεὸς verschiedenes Wesen gemeint.

Welchen Namen ſollte man nun aber dem gefundenen Mittelding geben? — denn wollte man es feſthalten, ſo war vor Allem ein Name nöthig, der ſein inneres Weſen bezeichnete — ἄγγελος κυρίου war zu niedrig, denn jeder Engel konnte ſo genannt werden, und die Engel galten Gott gegenüber für ſehr untergeordnete Naturen; εἰκών für ſich allein war zu unbeſtimmt. Ich bin nun feſt überzeugt, daß Σοφία der erſte und älteſte Name für den Mittler iſt, und daß er aus den proverbiis Salamonis, cap. VIII. 22, genommen wurde, wo die Weisheit alſo von ſich ſelbſt ſpricht: κύριος ἔκτισέ με ἀρχὴν ὁδῶν αὐτοῦ εἰς ἔργα αὐτοῦ, πρὸ τοῦ αἰῶνος ἐθεμελίωσέ με, ἐν ἀρχῇ πρὸ τοῦ τὴν γῆν ποιῆσαι. Wie geeignet ſind dieſe Worte für jenen Zweck, und wie leicht konnten ſie von einer Subſtanz gedeutet werden! Man halte mir nicht vor, daß es Verwegenheit ſey, über Dinge, die vor Jahrtauſenden geſchahen, ſo beſtimmt zu entſcheiden. Es ſind einige Belege vorhanden, welche meine Behauptung zur höchſten Wahrſcheinlichkeit erheben. Euſebius hat uns im ſiebenten Buche ſeiner Präparationen im 14. Capitel, ein Fragment von Ariſtobul aufbewahrt, auf das wir ſpäter zurückkommen werden, und das ſo lautet: Σαφέστερον δὲ καὶ κάλλιον τῶν ἡμετέρων προγόνων τις εἶπε Σολομῶν, αὐτὴν (scl. τὴν σοφίαν) πρὸ οὐρανοῦ καὶ γῆς ὑπάρχειν. Euſebius benützt dieſes Fragment, um zu beweiſen, daß die Lehre vom perſönlichen Mittler aus dem alten Teſtamente geſchöpft ſey. Aber auch Ariſtobul ſelbſt muß eine ähnliche Anſicht von der Sache gehabt haben, die Ausdrücke σαφέστερον καὶ κάλλιον zeugen deutlich genug, daß ihr Verfaſſer jenen Spruch der Proverbien als den beſten exegetiſchen Beleg für die Ewigkeit der Σοφία anſah!

Iſt es nun nicht auffallend, daß auch Philo, der ſonſt ſelten aus den Sprüchwörtern citirt, eben dieſen Spruch zu einem ähnlichen Zwecke anführt? De ebrietate, Pſ. III. 182,

ſagt er: „Gott habe, als Vater, mit der Weisheit, als Mutter, die ſichtbare Welt gezeugt, deßwegen werde auch die Weisheit von einem aus dem heiligen Chore ſo redend eingeführt: ὁ θεὸς ἐκτήσατό με πρωτίστην τῶν ἑαυτοῦ ἔργων, καὶ πρὸ τοῦ ἀιῶνος ἐθεμελίωσέ με. Nach dieſen Worten fährt er fort: ἦν γὰρ ἀναγκαῖον τῆς μητρὸς καὶ τιθήνης τῶν ὅλων, πάνθ' ὅσα εἰς γένεσιν ἦλθεν, εἶναι νεώτερα. Die Kraft des Beweiſes, und der Grund, warum er den Spruch überhaupt anführt, iſt in dieſen letzteren Worten niedergelegt. Er wollte nämlich zeigen, daß die Weisheit ein vorweltliches Weſen ſey. Würde er aber wohl eine ſo zweideutige Schrift, wie die Sprüchwörter, für dieſen Satz in Anſpruch genommen haben, wenn er, oder vielmehr die Theologie ſeiner Zeit, eine taugliche Beweisſtelle in den Schriften Moſis oder auch der angeſehenſten Propheten gekannt, mit andern Worten, wenn ſie nicht jenen Spruch als den Hauptbeweis für die Ewigkeit der σοφία angeſehen hätte?

Hiezu kommt noch, daß die älteſten Denkmäler, welche von der göttlichen σοφία zeugen, alle insgeſammt auf die Proverbien hinleiten. Denn die Sprüche des gefeierten Königs hallen wenigſtens in einzelnen bedeutenden Stücken der Weisheit Sirach's wieder, und noch fühlbarer iſt ihr Einfluß auf Pſeudoſalomo, nächſt Philo, die zweite Hauptquelle der alexandriniſchen Theoſophie.

Wir glauben demnach mit der Behauptung vollkommen Recht zu haben, daß der Name σοφία für jenes Mittelweſen aus den Sprüchwörtern und namentlich aus Cap. VIII. 22, entſtanden iſt.

In der That war er auch in mannichfacher Beziehung ſehr paſſend. Erſtlich zeigt er eine faſt noch innigere Verbindung des Weſens, dem dieſer Name gegeben ward, mit dem erſten Grunde aller Dinge, mit Gott, an, als der andere Ausdruck εἰκὼν θεοῦ; denn σοφία θεοῦ konnte von θεὸς

gar nicht getrennt werden. Fürs zweite werden durch den Namen die Eigenschaften des bezeichneten Wesens so weit bestimmt, als für den Anfang nothwendig war. Endlich hatte er eine Zweideutigkeit, die allemal zu einer Zeit, wo sich eine Lehre erst bildet, sehr erwünscht ist, weil man sich so mancherlei dabei denken, weil man Ideen in den Kreis hereinziehen kann, die bei größerer Bestimmtheit des Urbegriffs, zu welcher der Name unendlich viel beiträgt, nicht hätten aufgenommen werden können. So z. B. konnte man, wenn Sophia der erste Name für das Mittelwesen war, trefflich die ganze platonische Lehre hereinziehen, was der Ausdruck ἄγγελος κυρίου oder εἰκὼν θεοῦ nicht erlaubt hätte.

Die Prädikate, die man wohl vom Anfange auf die Sophia übertrug, waren erstlich die Weltschöpfung; denn ein Wesen, das in der Endlichkeit wirken sollte, hatte man ja vom Anfange an gesucht, um den Herrn außer Berührung mit der Materie zu setzen, und außerdem deutet die Beweisstelle aus den Proverbien auf Theilnahme an der Weltgründung hin. Zweitens, die Führung des jüdischen Volks, denn deßhalb fand man sie im Dornbusche und in der Wolkensäule. Drittens, die Begeistigung der Menschen, worauf schon der Name leitet; sie ist der Quell, aus dem die Menschen Einsicht und Begeisterung schöpfen müssen. Dieser Satz ist der Inhalt des Buchs der Weisheit, so wie zum Theile des Siraciden. Außerdem ist es höchst wahrscheinlich, daß vom Anfange an schon Prädikate, die nur auf einen Begriff, und andere, die auf ein individuelles Leben paßten, unter einander auf die Sophia übergetragen wurden, daß also auch jenes Schwanken zwischen persönlicher und unpersönlicher Darstellung, das uns an Philo so sehr befremdet, schon in früherer Zeit, nur in minderem Grade, stattfand. Die Zweideutigkeit des Namens war daran Schuld. Denn es ist fast nicht anders möglich, als daß man durch ihn auf Prädikate geleitet

werde, die nur auf einen Begriff, nicht aber auf eine Person anwendbar waren! Die zweite Ursache hievon war die Einmischung der platonischen Philosophie. Wir haben oben aus klaren Zeugnissen dargethan, daß sie sehr frühe auf den Mosaismus aufgepfropft wurde. Nichts ist auch natürlicher, als dieß. Es waren nur zwei Bedingungen dazu erforderlich, erstlich, daß Plato in Alexandrien bekannt, gelesen und als der göttliche geschätzt wurde, wie im übrigen Hellas, und zweitens, daß die dortigen Juden sich mit hellenischer Literatur, und also auch mit seinen Schriften beschäftigten. Sobald dieß geschah, darf man sicher seyn, daß die allgemeine Verehrung für ihn auch bei ihnen Wurzel faßte. Denn, wenn Plato dieselbe auch nicht verdiente, wenn er sie nicht von allen Menschen und Zeiten als gerechten Tribut fordern könnte, so mochten jene Juden doch nicht in die Länge dem Zeitgeiste widerstehen, der damals in hohem Grade für unsern Philosophen war. Sobald sie aber religiöse Wahrheit in ihm fanden, fingen sie nothwendig an, seine Lehre in die mosaische hineinzutragen, weil, wie wir oben gezeigt haben, jeder Offenbarungsgläubige religiöse Sätze, die er unabhängig von seinen heiligen Büchern, durch äußere Einflüsse der Kirchenverfassung, des Staats, der Erziehung, des Temperaments, des Zeitgeistes für wahr hält, auf irgend einem Wege, durch Deutung, Allegorie u. s. w. in den Quellen der Offenbarung wieder finden wird.

Nun war aber die Einmischung platonischer Philosophie dem persönlichen Theile des Begriffs der Sophia nicht günstig, und konnte seiner Ausbildung nur hinderlich, nicht förderlich seyn. Denn was aus Plato entlehnt wurde, waren die Ideen, die Weltseele, die Verschmelzung der Natur zu einem göttlichen Ganzen, lauter Begriffe, die recht gut in ein tüchtiges System der Metaphysik, aber keineswegs für ein persönliches Mittelwesen taugen, wie es die Juden nöthig hatten.

Andererſeits iſt das Verſtändniß Platon's nicht Jedermanns Sache, am wenigſten iſt er dem gemeinen Volke zugänglich. Deßwegen können nur die Gelehrten unter den alexandriniſchen Juden ſich mit jener Vermiſchung befaßt haben, und je geiſtreicher einer war, je tiefer er in ſeine Schriften eindrang, deſto mehr (dürfen wir zum Voraus erwarten), wird er ſich auf ſeine Seite geneigt haben, deſto platoniſcher wird er Moſes gemacht haben. Aus dieſen Gründen ſchließe ich nun, daß jenes unſichere Schwanken zwiſchen perſönlicher und unperſönlicher Darſtellung jene Hinneigung auf die philoſophiſche Seite, die wir bei Philo finden, in Alexandrien ſehr alt war; die Gelehrteren wendeten ſich mehr auf die Seite des Begriffs, obwohl ohne die Perſönlichkeit das Mittelweſens aufzugeben; (denn dieß konnte nur mit Vernichtung ihrer erſten und theuerſten Sätze, daß Gott unſichtbar ſey, und doch in beſonderer geſchichtlicher Verbindung zu ihrem Volke ſtehe, geſchehen). Der große Haufe dagegen blieb der urſprünglichen Bedeutung getreu, und hielt einzig und allein die Perſönlichkeit feſt. Soviel über die Sophia.

Der ſynonyme Name Λογος iſt ſpäter. Daß geht daraus hervor, daß in den älteren Urkunden der alexandriniſchen Theoſophie, in den Fragmenten Ariſtobul's, in den hieher gehörigen Stücken des Sibyllinen, und beſonders in dem Buche der Weisheit, bloß der Ausdruck Σοφια vorkommt; in letzterer Schrift findet ſich Logos bereits als ein Name der Engel, und ſo iſt ſie vielleicht als Uebergangspunkt zu betrachten. In den ſpäteren Schriften dagegen, im neuen Teſtamente, in den Werken Philo's, kommt die Sophia entweder gar nicht vor, wie im neuen Teſtamente, oder nur ſelten, wie bei Philo, der die Sophia neben dem Logos, fühlbar nur wie ein veraltetes, aus dem Umlaufe gekommenes Wort, anführt.

Folglich hat der ſpätere Name den früheren verdrängt.

Warum iſt dieß nun geſchehen, und wie iſt der Name Logos für das Mittelweſen entſtanden? wie hat ſich endlich der Begriff weiter ausgebildet? Was die erſte Frage betrifft, ſo lag der wichtigſte Grund, warum der Ausdruck Sophia einem paſſenderen weichen mußte, ohne Zweifel in ſeiner weiblichen Form. Ein männliches Wort war viel brauchbarer, namentlich zur Allegorie geeigneter, als Sophia, das grammatiſch an ein weibliches Weſen erinnert. Man halte dieſe Bemerkung nicht für lächerlich, ſie iſt ganz dem Geiſte der alexandriniſchen Juden gemäß, die alles Weibliche weit unter das Männliche herabſetzten. Erinnern wir uns nur an jene Stelle aus der Schrift de profugis, Pf. IV. 244, wo er über die Sophia ſagt: ὄνομα μὲν θῆλυ σοφίας ἐστὶν, ἄῤῥεν δὲ ἡ φύσις. Καὶ γὰρ αἱ ἀρεταὶ πᾶσαι προσρήσεις μὲν ἔχουσι γυναικῶν, δυνάμεις δὲ καὶ πράξεις ἀνδρῶν τελειοτάτων. Noch ſtärker drückt er ſich aus, de victimis, Mang. II. 241. Mitte: τὸ ἄῤῥεν — τοῦ θήλεος καὶ ἡγεμονικώτερον καὶ συγγενέστερον αἰτίᾳ δραστικῷ. Τὸ γὰρ θῆλυ ἀτελὲς, ὑπήκοον, ἐν τῷ πάσχειν μᾶλλον ἢ ποιεῖν ἐξεταζόμενον. Zudem bot ein ſo phantaſtiſcher Begriff, wie der des großen Mittlers, der Einbildungskraft ſoviel Reiz dar, daß er gewiß immer reicher und mannichfaltiger ausgebildet wurde, wie er denn auch in den ſpätern kabbaliſtiſchen Büchern weit verſchlungener und myſtiſcher erſcheint. Aber eben dieſe Fortſchritte mußte der weibliche Name hindern. Wie hätte man auch von der Sophia ἄνθρωπος θεοῦ, ἀρχάγγελος, ἱκέτης, παράκλητος, ἀρχιερεὺς ſagen können.

Die andere Frage betrifft die Entſtehung des Ausdrucks Logos. Dieſer Name wird ſowohl für das Mittelweſen allein, als auch für die Engel gebraucht. Es ſind daher zwei Fälle möglich: entweder wurde er zuerſt dem Mittler gegeben, und ſpäter auf die Engel übergetragen, oder umgekehrt. Der dritte denkbare Fall, daß er für beide zugleich entſtan-

den wäre, iſt an ſich nicht wahrſcheinlich. Nehmen wir nun an, daß er erſt vom Mittler auf die niederen Geiſter überging, ſo iſt es zum Voraus nicht zu erwarten, daß er in einer und derſelben Schrift, in welcher von beiden die Rede iſt, nur den Engeln, nicht aber dem höheren Weſen ertheilt werde, und zwar um ſo weniger, je tiefer eine ſolche Schrift in die Geheimlehre der alexandriniſchen Theoſophie eingeweiht iſt.

Läßt man dieſen Schluß gelten, ſo muß man nicht den erſten, ſondern den zweiten Fall für gültig annehmen, dieweil in dem Buche der Weisheit, das in jeder Beziehung Quelle der alexandriniſchen Theoſophie iſt, der Ausdruck Logos nur von den Engeln, nicht aber von der Sophia gebraucht wird. Denk im 18. Capitel dieſer Schrift, im 15. Verſe, kommt der Würgengel mit dem Namen παντοδύναμος σου λόγος vor; nirgends aber wird von Pſeudoſalomo die Sophia Logos genannt.

Aus dieſem Grunde glaube ich denn, daß Logos zuerſt ein Name der Engel war, und erſt von dieſen ſpäter, vielleicht nach langem Zwiſchenraume, auf das Mittelweſen übergetragen wurde. Warum aber die Engel ſo genannt werden konnten, iſt leicht zu erklären. Unzählige Male wechſelt im alten Teſtamente der Ausdruck ῥῆμα σου oder λόγος mit ἄγγελος κυρίου ab. Wir wollen nur ein einziges Beiſpiel anführen. Zachar. VI. 9. heißt es: ἐγένετο λόγος κυρίου πρός με, λέγων. Im vierten Verſe dagegen iſt von einem ἄγγελος κυρίου die Rede, der unſerem Propheten dieſelbe Erſcheinung vorhält.

Was war natürlicher, beſonders bei der eigenen Erklärungsweiſe jener myſtiſchen Zeit, als der Schluß, daß λόγος ein anderer Name für ἄγγελος ſey.

Eben ſo leicht läßt ſich weiter die Uebertragung dieſes Ausdrucks auf den Mittler erklären, denn er war ja im Grunde auch ein Engel, nur höherer Natur, und ſo gut ihn

Philo ἀρχάγγελος nennt, konnte er auch λόγος genannt werden, sobald dieser Name einmal gebraucht wurde, die Gattung zu bezeichnen.

Hiezu kommen noch besondere Gründe, die auch, abgesehen von diesem allgemeinen, stark genug waren, um für sich allein den Ausdruck Logos, als Bezeichnung des Mittlers, zu rechtfertigen. Man hatte seither der Sophia die Weltschöpfung zugeschrieben. Nun heißt es aber, Ps. XXXIII. 6: τῷ λόγῳ τοῦ κυρίου οἱ οὐρανοὶ ἐστερεώθησαν. Also mußte, nach ihrer Erklärung, λόγος von σοφία nicht verschieden seyn. Man hatte ferner von der Sophia die Begeistigung und höhere Weihe der Menschen hergeleitet, und wahrscheinlich schon frühe das Manna auf sie gedeutet. Nun findet sich eine viel berühmte Stelle im Pentateuch, aus der sich, nach der Art jener Leute, leicht beweisen läßt, daß Moses unter dem Manna den Logos, oder das Wort Gottes gemeint habe; nämlich Deuteron. VIII. 3, wo Moses zum versammelten Volke sagt: καὶ ἐκάκωσέ σε καὶ ἐλιμαγχόνησέ σε, καὶ ἐψώμισέ σε τὸ μάννα, ὃ οὐκ ᾔδεισαν οἱ πατέρες σου· ἵνα ἀναγγείλῃ σοι ὅτι οὐκ ἐπ' ἄρτῳ μόνῳ ζήσεται ὁ ἄνθρωπος, ἀλλ' ἐπὶ παντὶ ῥήματι τῷ ἐκπορευομένῳ διὰ στόματος θεοῦ. Mehr als einmal führt Philo diesen Spruch, als sehr bedeutsam, an. Da λόγος und ῥῆμα Wechselbegriffe sind, so darf man sich nicht wundern, wenn das Manna mystisch auf den Logos gedeutet, und derselbe zum Born der himmlischen Weisheit wurde. Auf dasselbe läuft der Spruch, Ps. 106, 20. hinaus. Der Weisheit mußte als solcher die himmlische Tröstung und Beruhigung der Seelen zugeschrieben werden; aber hier wird dieß vom Logos behauptet: ἀπέστειλε τὸν λόγον αὐτοῦ καὶ ἰάσατο αὐτούς ꝛc. — Endlich das erste und hauptsächlichste Merkmal des Mittelwesens war die Abwechselung mit Gott, dem Herrn, die Eigenschaft, daß es in der Schrift bald für den Herrn, bald

der Herr für daſſelbe geſetzt werden kann. Wie nun? wenn dieß auch mit dem Ausdrucke ῥῆμα θεοῦ oder λόγος geſchieht? Genes. XV. 1, heißt es: μετὰ ταῦτα ἐγενήθη ῥῆμα κυρίου πρὸς Ἄβραμ ἐν ὁράματι. Dieſes ῥῆμα war aber der Herr ſelbſt, denn im ſiebenten Verſe heißt es: εἶπε δὲ πρὸς αὐτὸν· ἐγὼ ὁ κύριος ὁ ἐξαγαγών σε ἐκ χώρας Χαλδαίων. Alle dieſe Gründe zuſammen ſind wahrlich ſtark genug, um Erklärer von der Art jener Alexandriner zu überzeugen, daß dem Mittelweſen Sophia, das ſie in der Schrift fanden, nach derſelben Schrift, auch der Name Logos zukomme. Dennoch hätte der letztere Name den erſteren nicht nach und nach verdrängt, wenn dieſer nicht den Uebelſtand der weiblichen Form gegen ſich gehabt hätte, wie wir oben bemerkten.

Als Erbe der Sophia gewann der Logos vorerſt alle die Prädikate, welche letztere ſchon beſaß. Er ward Weltſchöpfer, Führer Iſraels, Spender und Quell der Weisheit, endlich auch Ebenbild Gottes; denn dieſes Bild bezeichnete ja am ſchönſten ſein inniges Verhältniß zu Gott, als deſſen ſichtbares Abbild er anzuſehen war. Noch mußte man aber auch ſeinen Urſprung, ſein Verhältniß zu der Welt überhaupt, ſo wie zur Menſchheit und zu dem auserkornen Volke insbeſondere, beſtimmen; denn dieſe Fragen drangen ſich von ſelbſt auf, je mehr der Begriff ausgebildet wurde. In der erſten Beziehung, oder über ſeinen Urſprung, war ſchon durch dieſelbe Stelle entſchieden, aus welcher die Exiſtenz der Weisheit gefolgert wurd; denn es heißt von ihr in den Proverbien, ſie ſey von Ewigkeit geſchaffen. Der Logos war alſo, gegenüber von der Welt, ewig und außer der Zeit, da dieſe, nach Philo, erſt mit der Welt entſtanden iſt; er durfte aber nicht ewig ſeyn wie der Vater, weil er ſonſt nicht unterſchieden werden konnte, und weil es dann zwei Götter von gleicher Würde gegeben hätte. Man half ſich alſo durch den Satz, den wir bei Philo fanden: οὔτε ἀγέννητος, ὡς ὁ θεὸς,

ὤν, οὔτε γενητὸς ὡς ἡμεῖς. Der Logos konnte, außer dem angeführten Grunde, auch deßhalb nicht zu den erschaffenen Wesen gezählt werden, weil in der alexandrinischen Theosophie der Begriff Kreatur, etwas Unvollkommenes, Unreines, in sich schließt, wie wir später zeigen werden. — Gegenüber von dem reinsten Theile der Geisterwelt, von den Engeln, wurde er zum ἀρχάγγελος, zum Fürsten der unsichtbaren Kräfte; in Beziehung auf die Erde zum ὕπαρχος θεοῦ. Der Begriff εἰκὼν θεοῦ schloß ferner mit der Exegese, welche auf das erste Capitel der Geneſis angewandt wurde, den andern Begriff, πρῶτος Ἀδὰμ oder ἄνθρωπος θεοῦ in sich. Nun blieb nur noch sein Verhältniß zu dem lebenden Geschlechte der Menschen, namentlich den Juden zu bestimmen übrig. Denn er war es ja, der in früheren Jahrhunderten das Volk geführt hatte, er war der Gott gewesen, der mit Moses unterhandelte. Aber was that er denn jetzt, nahm er keinen Antheil mehr an seinem in aller Welt zerstreuten und unterdrückten Volke? Welche Frage konnte natürlicher seyn! Auf ihre Beantwortung wirkte der bürgerliche Zustand der Juden mächtig ein, wie denn die Geschichte aller Religionen beweist, daß sich in jedem Volksglauben nicht nur der Himmel, die Natur der Länder, und das Temperament der einzelnen Völker, sondern auch ihre Verfassung abspiegelt. Ueberall wird auf Gott das Höchste und Erhabenste übergetragen, was der menschliche Geist ersinnen kann; aber diese Ideale sind unendlich verschieden, und werden durch die äußeren Verhältnisse, zu denen auch die Verfassung gehört, bedingt. So war der Gott der Inder ein brütender Brahmine, denn: „drei Jahre lang saß Brahma, der Göttliche, in eines Eies Schaale, bis er sie durch seines Geistes Sinnen zertheilte, und die Welt aus ihr hervorging“ *).

*) Siehe die Weisheit der Inder, von Schlegel.

Die Olympier der Griechen waren gesteigerte homerische Könige, und bildeten einen Götterrath nach dem Bilde der Versammlungen in den hellenischen Städten. Odin, der Germanen Gott, war ein Kriegsmann, und im Mittelalter, als nach langen Stürmen durch die christliche Religion das Ritterthum und die schwärmerische Liebe entstanden war, und die Frauen den Scepter der Sitte führten, wurde Maria zur Königin des Himmels.

Für den Juden gab es nun auf Erden nichts Höheres, als den Hohenpriester zu Jerusalem; er stand, in seiner Meinung, viel höher als ein König, er galt als der sichtbare Mittler Gottes, als eine fast überirdische Natur. Man vergleiche besonders de monarchia, Mang. II. 230, Mitte.

Was war nun natürlicher, als daß sie die Verhältnisse und Geschäfte, die, nach dem mosaischen Gesetze, dem ἀρχιερεὺς zukamen, auf den Logos übertrugen? Dieß konnte um so eher geschehen, weil sie in hohem Grade auf ihn paßten, denn er war ja, seinem ersten Wesen nach, ein Mittler zwischen dem Unerreichbaren, Unbegreiflichen und der Welt. Der Logos wurde auf diese Weise Hoheprieſter, und ohne Zweifel sind die weiteren Ausschmückungen, παράκλητος und ἱκέτης, welche Philo so sicher, als Glauben seiner Zeit, hinstellt, niedere Begriffe, die aus dem höheren ἀρχιερεὺς erst abgeleitet wurden.

Ich hoffe, man wird diese Ableitung für mehr als wahrscheinlich halten. Möglich wäre es freilich noch, daß die Uebertragung vermittelst gewisser Bibelstellen erfolgte, die aus anderen Gründen auf den Logos gedeutet worden wären. So heißt es im sechsten Capitel des Zacharias, von dem Manne, ἀνατολὴ genannt, den Philo, wie wir gezeigt haben, auf den großen Mittler deutet: καὶ αὐτὸς λήψεται ἀρετὴν, καὶ καθιεῖται καὶ κατάρξει ἐπὶ τοῦ θρόνου αὐτοῦ, καὶ ἔσται ἱερεὺς ἐκ δεξιῶν αὐτοῦ. Allein es ist wahrscheinli-

cher, daß die Ausbildung des Logosbegriffs, wozu gewiß auch die Uebertragung des Hohenprieſteramtes gehört, erſt die Veranlaſſung wurde, daß man ſo auffallende Stellen auf ihn zu deuten wagte, und ſelbſt, wenn dieß nicht der Fall war, ſo hätte man wenigſtens das Prädikat ἱερεὺς nicht ſo leicht auf ihn übergetragen, und weiter zu einem παράκλητος und ἱκέτης ausgeſponnen, wenn man nicht durch jene allgemeinen Gründe zum Voraus für dieſe Idee günſtig geſtimmt geweſen wäre.

Das Verhältniß des Mittlers zu ſeinem Volke wurde demnach im Allgemeinen durch den Begriff, „Hoheprieſter der Welt," bezeichnet. Gleichbedeutend hiemit iſt der Ausdruck διαθήκη, von dem oben die Rede war. Gott hatte nach der jüdiſchen Lehre einen Bund mit Israel geſchloſſen, und alle ſeine Fürſorge für daſſelbe war an dieſen Begriff geknüpft. Da aber die Alexandriner die ſpecielle Vorſehung beibehielten, und doch den Höchſten nicht in eigener Perſon auf die Welt wirken laſſen wollten, ſo bezogen ſie die ganze Bundesthätigkeit auf den Mittler, und konnten ihm durch eine leichte Verwechſelung ſelbſt den Namen „Bund" geben. Im Einzelnen ward dieſes Verhältniß zum auserkornen Volke hauptſächlich nach zwei Seiten ausgemalt, in Beziehung auf die Vergangenheit, und Zukunft. Denn in der Gegenwart lebte wohl nie eine Nation ſo wenig, wie die Juden von damals, da dieſe nur Unerfreuliches und unerklärliche Widerſprüche gegen die Verheißungen der alten Propheten darbot. Dagegen in der Vergangenheit nährte ſich ihr Stolz, und in den Bildern der Zukunft ſchwelgte ihre von der Gegenwart unbefriedigte Phantaſie. In der Urzeit dachte man den Bundesengel, den großen Mittler, als Wunderführer, und malte ihn als Feuer im Dornbuſche, als Wolkenſäule aus. Aber auch in der Zukunft erhielt er ſeine Rolle. Er ſollte thätig eingreifen bei der erſehnten, von den Sehern verheißenen

Wiederherstellung des Volkes. Mit einem Worte, er war zu Philo's Zeit, und ohne Zweifel, schon längst vorher, in Beziehung gesetzt zum Begriffe des Messias. Dieser, für unseren Zweck höchst wichtige Satz geht aus mehreren unumstößlichen Gründen hervor. Für's erste spricht dafür die Menge von mystischen Namen, die der Logos bei Philo führt. Denn sie zeigen, daß sein Zeitalter ihn in einer Menge von Bibelstellen fand, und überhaupt einen sehr genauen Begriff von ihm hatte. Diese Bibelstellen waren aber meist von der Art, daß sie auch auf den Messias gedeutet werden konnten. Wir erinnern bloß an das sechste Capitel des Zacharias, das von dem griechischen Uebersetzer (der einzigen Quelle unseres Verfassers) ganz messianisch erklärt wird. Wenn Philo, oder vielmehr die alexandrinische Schule, solche Aussprüche auf den Logos beziehen konnte, so mußte dieß noch viel eher der Fall seyn mit Stellen, in welchen der griechische Uebersetzer selbst schon eine Vereinigung des Messias- und Logosbegriffs versucht zu haben scheint, wie Ps. 110. 3: πρὸ ἑωσφόρου ἐγέννησά σε, oder Jesaias IX. 6: ὅτι παιδίον ἐγεννήθη ἡμῖν, υἱὸς καὶ ἐδόθη ἡμῖν, οὗ ἡ ἀρχὴ ἐγεννήθη ἐπὶ τοῦ ὤμου αὐτοῦ, καὶ καλεῖται τὸ ὄνομα αὐτοῦ, μεγάλης βουλῆς ἄγγελος. Von allen Juden wurden diese Stellen messianisch genommen; aber der griechische Uebersetzer geht noch weiter: durch absichtlich falsche Uebertragung, wie es scheint, gibt er dem künftigen Erretter Prädikate, die eigentlich dem großen Mittelwesen angehören. Warum sollten nun nicht auch die späteren Alexandriner, welche die LXX. göttlich verehrten, auf dieser Bahn fortgeschritten seyn? Doch dieß ist bloß wahrscheinlich. Es sind aber außerdem klare Beweise vorhanden, daß ein Theil der messianischen Geschäfte, zu unseres Verfassers Zeit, auf den Logos übergetragen war. Wir werden, im Capitel von der Vorsehung, zeigen, daß man erwartete, der große Mittler werde, wie in der Urgeschichte bei'm

Auszuge aus Aegypten, so in den künftigen Tagen des Heils, das auserkorne Volk in Gestalt einer himmlischen, der Wolkensäule nachgebildeten Flamme aus der Zerstreuung in das ersehnte und wiederhergestellte Vaterland zurückführen!

Wir haben nun unsere Ansicht von der Ausbildung des Logosbegriffs dargelegt. Sie beruht zum größten Theile auf klaren historischen Beweisen, einem kleineren Theile nach auf bloßen Vermuthungen. Aber wenn ich auch, aus Mangel an Quellen, die Geschichte nicht überall zu Hülfe rufen konnte, so wird man, hoffe ich, dieser Darstellung die innere Wahrheit nicht absprechen können.

Außerdem glauben wir, klar bewiesen zu haben, daß Alles, was Philo vom persönlichen Logos sagt, nicht seine Erfindung, sondern Glauben seiner Zeit war, daß auch die Uebertragung Plato's auf die jüdische Lehre nicht sein Verdienst ist, sondern längst vor ihm versucht worden war. Hiegegen ließe sich nur noch die große Werthschätzung Philo's bei seinen Zeitgenossen anführen. Warum, könnte man sagen, wurde Philo so hochgeachtet, wenn er nur das lehrte, was die Zeit schon wußte? Diese Bewunderung scheint vorauszusetzen, daß er ganz neue Dinge aufbrachte! — Allerdings brachte er Neues auf, aber nur der Form, nicht der Materie nach; er stellte das Bekannnte auf eine Art dar, die Jeden entzückte. So ist es auch. Er besitzt eine seltene Phantasie, Feuer und Beredtsamkeit, dabei sind seine Schriften voll wahrhaft erhabener Stellen, die jede Zeit schön finden wird. Was uns jetzt als Unsinn darin erscheint, die übertriebenen Allegorien, der Mangel an Consequenz, war nach dem Geschmacke der damaligen Zeit himmlische Weisheit. Deßhalb erschien er auch den Juden, die seine Meinung theilten, und den alexandrinischen Kirchenvätern, als ein Platon, als ein ἀνὴρ θεῖος. Manche Theile der Logoslehre mag er weiter ausgebildet haben, d. h., er mag manche Bestimmungen derselben, welche

seine Zeit persönlich deutete, dem Platon angenähert haben, auf dessen Seite er sich so fühlbar neigt. Namentlich ist das Streben bei ihm unverkennbar, den Logos, so viel wie möglich, zur ἰδέα ἰδεῶν, zum νοῦς τῶν ὅλων umzubilden, ob dieß ihm gleich nicht gelang, noch gelingen konnte, weil er sonst die Idee eines besonderen göttlichen Einflusses auf sein Volk, d. h. das Mittelwesen, und mit diesem den Offenbarungsglauben hätte aufgeben müssen.

Wäre aber Alles, was er gibt, seine eigene Erfindung und völlig neu, so hätte ihn seine Zeit erstlich nicht verstanden, also auch weniger angebetet; denn der Mensch liebt am Ende nur das, was in richtigem Verhältnisse zu seinem Ideenkreise steht; für's zweite wäre er von Vielen, statt des Lobes, verspottet werden, wie es ihm in unserem Zeitalter widerfährt, wo, bei ganz anderen Zeitbegriffen, seine Ideen als unverdaut und unzusammenhängend, seine Allegorien als Unsinn erscheinen. Jene Bewunderung derer, die mit ihm, und zunächst nach ihm lebten, ist der sicherste Beweis, daß er ganz Sohn seiner Zeit war, und ihren Geist in hohem Grade zu treffen wußte. Man wende nicht ein, daß nach dieser Ansicht auch Plato und Aristoteles nichts sagen konnten, was Hellas oder Athen nicht schon wußte. Die Antwort ist: Philo war kein Plato, die alexandrinischen Juden keine Athenäer. Es gibt Menschen, welche für alle Zeiten leben, für alle Weltalter schreiben; was ein Plato, Aristoteles, Spinoza, Kant, oder die großen Geschichtschreiber, Thucydides, Machiavelli dachten und schriftlich hinterließen, bleibt ewig frisch und wahr, und wird in jeder Zeit gesunde Menschen erfreuen, weil es aus dem wahren Logos, der reinen, sich selbst gleich bleibenden Vernunft geschöpft ist; und solche Geister werden, obwohl neu und originell, zwar nicht überall, doch unter einem reich begabten Volke verstanden, weil in diesem, neben seinen Vorurtheilen und natürlichen Be-

ſchränkungen, von denen ſich kein Menſch ganz losreißt, das Allgemeine des Geſchlechtes, der klare Verſtand, die geſunde Phantaſie kräftiger ausgebildet iſt. Haben dagegen ſolche Männer das Unglück, unter einer ungebildeten, oder was noch ſchlimmer, einer verkehrt erzogenen Nation aufzuſtehen, ſo geht es ihnen wie dem armen Spinoza, den die chriſtlichen und jüdiſchen Rabbinen von damals ſo gerne, ſtatt in's Pantheon, auf den Scheiterhaufen geführt hätten.

Unter die Reihe dieſer Geiſter gehört nun Philo nicht. Obgleich, für ſich betrachtet, ein ausgezeichneter Mann, iſt er gegen Plato ein Bettler, und jenes Wort der Kirchenväter: *ἢ Πλάτων φιλωνίζει, ἢ Φίλων πλατωνίζει*, iſt eben kein glänzender Beweis für ihren Verſtand. Was er ſchrieb, iſt jetzt größtentheils zum Unſinne geworden, weil wir in andern Zeiten leben, und nicht mehr das bewundern, was ein alexandriniſcher Jude oder Kirchenvater, als höchſte Weisheit anſtaunen konnte, mit andern Worten, weil wir in ihm das Reinmenſchliche, für alle Zeiten Gültige, vermiſſen.

Endlich eine Sklavenhorde, verknechtet durch den Druck der ägyptiſchen Könige, ſpäter der Römer, beſchränkt durch das moſaiſche Geſetz, und noch mehr durch den rabbiniſchen Zaun deſſelben, ein Volk, deſſen höchſte Blüthe die Therapeuten, dieſe Vorläufer der Mönche, waren (Philo ſelbſt erklärt ihr Leben für das höchſte Gut), ein ſolches Volk, wie die alexandriniſchen Juden, iſt eben nicht zum Urtheile über geiſtigen Werth befähigt. Und wenn es lobt, ſo hat man zum Voraus guten Grund, dieſes Lob mehr auf Rechnung ſeiner Vorurtheile, denen das Gelobte ſchmeichelt, als eines geſunden kräftigen Verſtandes zu ſchreiben.

Wir gehen nun über zu der Lehre von der Weltſchöpfung.

Neuntes Capitel.

Von der Weltſchöpfung.

In der Schöpfung dieſer Welt, ſind, wie bei der Bildung von einzelnen Dingen, vier Punkte zu unterſcheiden: 1) die wirkende Urſache, τὸ ὑφ' οὗ; 2) der Stoff, aus dem das zu Schaffende bereitet wird, τὸ ἐξ οὗ; 3) das Werkzeug, τὸ δι' οὗ; 4) der Grund des ganzen Aktes, τὸ δι' ὅ. Die Urſache iſt Gott, der Stoff die vier Elemente, das Werkzeug der göttliche Logos, der Grund die Liebe Gottes. So Philo ausführlich de Cherubim, Pf. II. 66: πρὸς τὴν τινος γένεσιν πολλὰ δεῖ συνελθεῖν, τὸ ὑφ' οὗ, τὸ ἐξ οὗ, τὸ δι' οὗ, τὸ δι' ὅ. Καί ἐστι μὲν τὸ ὑφ' οὗ, τὸ αἴτιον· ἐξ οὗ δὲ, ἡ ὕλη· δι' οὗ δὲ, τὸ ἐργαλεῖον· δι' ὃ δὲ, ἡ αἰτία. Φέρε γὰρ, εἴτις ἂν ἔροιτο, οἰκία καὶ πόλις πᾶσα ἵνα κατασκευασθῇ, τίνα συνεισελθεῖν δεῖ; Ἆρ' οὐ δημιουργὸν, καὶ λίθους, καὶ ξύλα, καὶ ὄργανα; Τί οὖν ἐστι δημιουγὸς, πλὴν τὸ αἴτιον ὑφ' οὗ; Τί δὲ λίθοι καὶ ξύλα, πλὴν ἡ ὕλη, ἐξ ἧς ἡ κατασκευή; Τί δὲ τὰ ὄργανα, πλὴν τὰ δι' ὧν; Τίνος δὲ ἕνεκα, πλὴν σκέπης καὶ ἀσφαλείας, δι' ὃ τοῦτό ἐστι; Μετελθὼν οὖν ἀπὸ τῶν ἐν μέρει κατασκευῶν, ἴδε τὴν μεγίστην οἰκίαν ἢ πόλιν, τόνδε τὸν κόσμον. Εὑρήσεις γὰρ αἴτιον μὲν αὐτοῦ τὸν Θεὸν, ὑφ' οὗ γέγονεν· ὕλην δὲ τὰ τέσσαρα στοιχεῖα, ἐξ ὧν συνεκράθη· ὄργανον δὲ λόγον Θεοῦ, δι' οὗ κατεσκευάσθη· τῆς δὲ κατασκευῆς αἰτίαν τὴν ἀγαθότητα τοῦ δημιουργοῦ. Die erſte Urſache iſt, wie natürlich, Gott, weßwegen er auch ſchlechtweg τὸ δραστήριον, τὸ αἴτιον heißt. Daß er nicht ſelbſt ſchuf, ſondern vermittelſt ſeines Logos, iſt oben gezeigt worden. Auf die Behauptung, daß die Liebe Gottes Grund der Weltſchöpfung ſey, kommt Philo gerne zurück. So de mundi opificio, Pf. I. 12, Mitte: εἴ τις ἐθελήσειε τὴν αἰτίαν, ἧς ἕνεκα τόδε τὸ πᾶν ἐδημιουρ-

γεῖτο, διερευνᾶσθαι, δοκεῖ μοι μὴ διαμαρτεῖν τοῦ σκοποῦ φάμενος, ὅπερ καὶ τῶν ἀρχαίων εἰπέ τις, „ἀγαθὸν εἶναι τὸν πατέρα καὶ ποιητὴν, οὗ χάριν τῆς ἀρίστης αὐτοῦ φύσεως οὐκ ἐφθόνησεν οὐσίᾳ, μηδὲν ἐξ ἑαυτῆς ἐχούσῃ καλὸν, δυναμένῃ δὲ γενέσθαι πάντα.“ Der Aeltere, auf den er ſich hier beruft, iſt Plato im Timäus; οὐσία heißt bei Philo die Materie. Ebenſo ſagt er de nominum mutatione, Pf. IV. 340, Mitte: τίς οὐκ οἶδεν, ὅτι καὶ πρὸ τῆς τοῦ κόσμου γενέσεως, ἱκανὸς ἦν αὐτὸς αὑτῷ, καὶ μετὰ τὴν κόσμου γένεσιν, ὁ αὐτὸς ἔμεινεν οὐ μεταβαλών· διὰ τί γοῦν ἐποίει τὰ μὴ ὄντα; ὅτι ἀγαθὸς καὶ φιλόδωρος ἦν.

Gott hat die Welt aus einem Stoffe gemacht, dieß weist auf die Meinung Philo's hin, daß die Materie präexiſtirte. Er ſagt dieß an vielen Orten. So de mundi opificio, Pf. I. 4. und 6. Einige, äußert er ſich hier, halten die Welt für ewig; dieß iſt Gottloſigkeit. Moſes allein hat die rechte Lehre aufgeſtellt: Μωϋσῆς δὲ καὶ φιλοσοφίας ἐπ' αὐτὴν φθάσας ἀκρότητα, καὶ χρησμοῖς τὰ πολλὰ καὶ συνεκτικώτατα τῶν τῆς φύσεως ἀναδιδαχθεὶς, ἔγνω δὴ, ὅτι ἀναγκαιότατόν ἐστιν, ἐν τοῖς οὖσιν, τὸ μὲν εἶναι δραστήριον αἴτιον, τὸ δὲ παθητικόν. Καὶ ὅτι τὸ μὲν δραστήριον ὁ τῶν ὅλων νοῦς ἐστιν εἰλικρινέστατος καὶ ἀκραιφνέστατος, κρείττων τε ἢ ἀρετὴ, καὶ κρείττων ἢ ἐπιστήμη, καὶ κρείττων ἢ αὐτὸ τὸ ἀγαθὸν καὶ αὐτὸ τὸ καλὸν· τὸ δὲ παθητικὸν, ἄψυχον καὶ ἀκίνητον ἐξ ἑαυτοῦ, κινηθὲν δὲ καὶ σχηματισθὲν καὶ ψυχωθὲν ὑπὸ τοῦ νοῦ, μετέβαλεν εἰς τὸ τελειότατον ἔργον, τόνδε τὸν κόσμον. Ὃν οἱ φάσκοντες ὡς ἐστὶν ἀγένητος, λελήθασι τὸ ὠφελιμώτατον καὶ ἀναγκαιότατον τῶν εἰς εὐσέβειαν ἡκόντων ὑποτεμνόμενοι, τὴν πρόνοιαν. Wenn er hier dem Geſetzgeber ſeine Anſicht unterlegt, ſo muß man bedenken, daß die LXX. bereits dieſe Erklärung auszudrücken ſcheinen. Denn es heißt dort im zweiten Verſe: ἡ δὲ γῆ ἦν ἀόρατος καὶ ἀκατασκεύαστος, welche Worte Philo ſonſt oft von der Materie

gebraucht, und die nach der Meinung des griechiſchen Ueberſetzers recht gut den Stoff bedeuten konnten, aus welchem der Herr Himmel und Erde ſchuf. — Die Materie war, ehe die Welt aus ihr gebildet wurde, formlos, voll Verwirrung und Unordnung. So, de mundi opificio, Pf. I. 12, Mitte: ἦν γὰρ (ἡ οὐσία) ἐξ ἑαυτῆς, ἄποιος, ἄψυχος, ἑτεροιότητος, ἀναρμοστίας, ἀσυμφωνίας μεστή. Ebenſo de plantatione, Pf. III. 86, unten, wo er von Gott ſagt: τὴν οὐσίαν ἄτακτον καὶ συγκεχυμένην οὖσαν ἐξ ἑαυτῆς, εἰς τάξιν ἐξ ἀταξίας καὶ ἐκ συγχύσεως εἰς διάκρισιν ἄγων ὁ κοσμοπλάστης μορφοῦν ἤρξατο. Auch aus andern Gründen kann ſie nicht aus Gott ſeyn. Sie iſt todt, und deßhalb nicht aus ihm. So de profugis, Pf. IV. 310, Mitte: μόνος ὁ θεὸς ψυχῆς καὶ ζωῆς καὶ διαφερόντως λογικῆς ψυχῆς καὶ τῆς μετὰ φρονήσεως ζωῆς αἴτιος. Ἡ γὰρ ὕλη νεκρὸν, ὁ δὲ θεὸς πλέον τι ἢ ζωὴ, πηγὴ τοῦ ζῆν ἀένναος. Die Materie iſt ferner blinde Nothwendigkeit; bei Gott allein iſt Freiheit. So de somniis II., Pf. V. 208, gegen unten: ὁ μὲν γὰρ θεὸς ἑκούσιον, ἀνάγκη δὲ ἡ οὐσία.

Der Uebergang dieſer todten, weſenloſen, geſpenſterartigen Maſſe zur Welt und zur ſichtbaren Schöpfung wird ſo beſchrieben, de creatione principum, Mang. II. 367, oben: „Gott wolle nur das Gute, dieß zeige die Schöpfung und Regierung der Welt, μηνύει δ' ἡ τοῦ κόσμου γένεσίς τε καὶ διοίκεσις (scil. daß Gott nur das Gute wolle), τὰ γὰρ μὴ ὄντα ἐκάλεσεν εἰς τὸ εἶναι, τάξιν ἐξ ἀταξίας, καὶ ἐξ ἀποίων ποιότητας, καὶ ἐξ ἀνομοίων ὁμοιότητας, καὶ ἐξ ἑτεροτήτων ταυτότητας, καὶ ἐξ ἀκοινωνήτων καὶ ἀναρμόστων κοινωνίας καὶ ἁρμονίας, καὶ ἐκ μὲν ἀνισότητος ἰσότητα, ἐκ δὲ σκότους φῶς ἐργαζόμενος. Ἀεὶ γάρ ἐστιν ἐπιμελὲς αὐτῷ καὶ ταῖς εὐεργέτισιν αὐτοῦ δυνάμεσι τὸ πλημμελὲς τῆς χείρονος οὐσίας μεταποιεῖν καὶ μεθαρμόζεσθαι πρὸς τὴν ἀμείνω. Merkwürdig iſt beſonders der Ausdruck χείρων οὐσία.

Wie er hier den Uebergang vom Ungleichen in das Gleiche, als Weſen der Schöpfung, darſtellt, ſo preist er in derſelben Schrift, Mang. II. 373, unten, die ἰσότης als Weltbildnerin; ἰσότης δὲ, φῶς ἄσκιον, ἥλιος, εἰ δεῖ τὸ ἀληθὲς εἰπεῖν, νοητὸς, ἐπειδὴ καὶ τὸ ἐναντίον ἀνισότης, ἐν ᾗ τό τε ὑπερέχον καὶ τὸ ὑπερεχόμενον, σκότους ἀρχή τε καὶ πηγή. Πάντα ἰσότης τά τε κατ' οὐρανὸν καὶ τὰ ἐπὶ γῆς εὖ διετάξατο νόμοις καὶ θεσμοῖς ἀκινήτοις.

Das Werkzeug, durch welches die Welt gebildet wurde, iſt bekanntlich der Logos. Ueber die ſehr verſchiedenen Darſtellungsweſen, in denen er ihn dieſes ſein Geſchäft beſorgen läßt, haben wir uns oben ausgeſprochen.

Nach Philo kann nun eigentlich von keiner Weltſchöpfung, ſondern bloß von einer Bildung derſelben die Rede ſeyn, da er dem ariſtoteliſchen Grundſatze: ex nihilo nihil fit huldigt. Dennoch braucht er die ſtärkſten Ausdrücke, welche eine wirkliche Schöpfung bezeichnen. Der allgemeinſte iſt γένεσις, und zwar wird dieſes Wort nach der ſtrengſten Bedeutung erklärt, quod Deus sit immutabilis, Pf. II. 438: γενέσις ἡ ἀγωγὴ καὶ ὁδός τίς ἐστιν ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι. Andere Bezeichnungen ſind: τὰ μὴ ὄντα εἰς τὸ εἶναι παραγαγεῖν, ſo de mundi opificio, Pf. I. 54, unten; συστήσασθαι τὰ ὅλα ἐκ μὴ ὄντων, legis alleg. III, Pf. I. 250, Mitte; ἄγειν τὰ ὅλα εἰς γένεσιν, quod Deus sit immutabilis, Pf. II. 412, unten; ebenſo de migratione Abrahami, Pf. III. 196. Gott wird als Schöpfer genannt: ὁ τὰ μὴ ὄντα φέρων καὶ τὰ πάντα γεννῶν, ſo quis rerum divinar. haeres sit, Pf. IV. 18, oben, ganz derſelbe Ausdruck, der, Hebr. I. 3, von Chriſtus gebraucht wird. Ferner ποιῶν τὰ μὴ ὄντα, ſo de nominum mutatione, Pf. IV. 340, Mitte; τὰ μὴ ὄντα εἰς τὸ εἶναι καλῶν, de creatione principis, Mang. II. 367, faſt wie Paulus, welcher ſagt: τὰ μὴ ὄντα ὡς ὄντα καλεῖν.

Man erſieht aus dieſen Stellen, daß aus den neuteſtamentlichen Ausdrücken, τὰ μὴ ὄντα u. ſ. w. durchaus nicht auf eine Schöpfung aus Nichts geſchloſſen werden dürfe, da ja Philo ebendieſelben für die entgegengeſetzte Anſicht gebraucht.

Mit ſo ſtarken Ausdrücken verdeckte ſich unſer Theoſoph die Gefahr, die für ein monotheiſtiſches Syſtem aus der Präexiſtenz der Materie folgen konnte. Und was noch auffallender iſt, er dringt auch ſonſt mit großem Nachdrucke darauf, daß man die Welt für geſchaffen anſehe, weil ſonſt keine Vorſehung denkbar ſey. So die eben angeführten Worte, Pf. I. 6: οἱ φάσκοντες, ὡς ἐστὶν ἀγένητος λελήθασιν τὸ ὠφελιμώτατον καὶ ἀναγκαιότατον τῶν εἰς εὐσέβειαν ἡκόντων ὑποτεμνόμενοι, τὴν πρόνοιαν. Diejenigen, welche die Welt für ewig halten, erklärt er für ruchloſe Menſchen. De profugis, Pf. IV. 228, oben: εἰσί τινες, οἱ τὴν ἄποιον καὶ ἀνείδεον καὶ ἀσχημάτιστον οὐσίαν θεοπλαστοῦντες, τὸ κινοῦν αἴτιον οὔτε εἰδότες, οὔτε παρὰ τῶν εἰδότων μαθεῖν σπουδάσαντες, ἀγνοίᾳ δὲ καὶ ἀμαθίᾳ κεχρημένοι τοῦ καλλίστου μαθήματος, οὗ πρώτου καὶ μόνου τὴν ἐπιστήμην ἐκπονεῖν ἦν ἀναγκαῖον. Unter dieſe rechnet er myſtiſch den Schwäher Jacob's, Laban, als den τρόπος θεόμισος.

Es ſcheint ihm gar nicht eingefallen zu ſeyn, daß man auch ſeiner Meinung vorwerfen könnte, ſie widerſtreite der ſtrengen μοναρχία Gottes.

Soviel im Allgemeinen über die Weltſchöpfung. Aber Moſes hat ſie im Einzelnen beſchrieben. Natürlich mußte auch hierüber unſer Philoſoph ſeine Meinung ausſprechen. Sie iſt beſonders in der Schrift, de mundi opificio, niedergelegt, und weicht bedeutend vom Wortſinne ab. Er erklärt nämlich zuerſt die Zeitfolge, in welcher der Herr, nach Moſes, die Welt geſchaffen haben ſoll, für bloßes Bild. cfr. Pf. I. 122: „Es wäre einfältig zu glauben, daß Gott in ſechs Tagen oder überhaupt in der Zeit, die Welt geſchaffen; denn die Zeit wird

ja nach der Sonne und ihrer Bewegung gemessen. Diese selbst muß älter seyn, folglich ist die Zeit erst nach der Welt geschaffen: εὔηθες πάνυ τὸ νομίζειν ἐξ ἡμέραις, ἢ συνόλως χρόνῳ κόσμον γεγονέναι, διότι σύμπας ὁ χρόνος ἡμερῶν καὶ νυκτῶν ἐστι διάστημα, καὶ ταῦτα ἡλίου κίνησις ὑπὲρ γῆν καὶ ὑπὸ γῆν ἰόντος ἐξ ἀνάγκης ἀποτελεῖ. Ἥλιος δὲ μέρος οὐρανοῦ γέγονεν, ὥστε χρόνον ἀνομολογεῖσθαι νεώτερον κόσμου. Λέγοιτ' ἂν οὖν ὀρθῶς, ὅτι οὐκ ἐν χρόνῳ γέγονε κόσμος, ἀλλὰ διὰ κόσμου συνέστηκε χρόνος· ἡ γὰρ οὐρανοῦ κίνησις χρόνου φύσιν ἔδειξεν. Fragt man aber, warum jene Tagwerke? und was sie zu bedeuten haben, so hilft er sich mit pythagorischer Zahlenlehre, und sagt, Moses habe die Reihenfolge der Ordnung wegen genannt, und um die inneren Verhältnisse der Dinge anzuzeigen. So sey die Sechszahl, in welcher die Welt entstanden seyn soll, am meisten schöpferischer Natur. „Denn sie ist die erste vollkommene Zahl nach der Einheit, aus gleichen Theilen zusammengesetzt. Ihre Hälfte ist die Dreiheit, ihr Drittheil die Zweizahl, ihr Sechstheil die Einheit; sie ist zugleich männlich und weiblich, wir nennen nämlich männlich die ungerade Zahl, weiblich die gerade. Die erste der ungleichen oder männlichen Zahlen ist die Dreiheit, unter den weiblichen die Zweiheit. Die aus beiden zusammengesetzte Kraft ist die Sechszahl. Nach dieser, als der vollkommensten, mußte die Welt, als das vollkommenste Ganze, gebildet werden.“ cfr. de mundi opificio, Mang. I. 3. Hier erklärt Philo die Sechszahl für die vollkommenste. Allein es herrscht die größte Willkühr in seinen Zahlenbestimmungen. Denn je nachdem es in seinen Kram taugt, muß bald die Sieben, bald die Zehn, bald die Vier die vollkommenste seyn.

Es scheint in obigen Worten die Meinung ausgedrückt, daß Gott Alles zugleich geschaffen habe, und daß jene Zahlen nur die inneren Verhältnisse der Dinge bezeichnen. Wei-

oben, Mang. I. 6, erklärt er ſich näher dahin: es ſey der Weltſchöpfung zwar keine reelle Aufeinanderfolge, aber ch eine ideelle, nämlich der Schöpfer habe Eines nach dem ndern gedacht, damit Ordnung im Ganzen ſey. Deßwegen agen die Worte der Geneſis: ἐν ἀρχῇ ἐποιησεν ὁ Θεὸς ν οὐρανὸν, nicht, „Gott habe den Himmel im Anfange der it gemacht," ſondern, als den erſten, dem Range nach: εὔ-γον τῷ ὄντι πρῶτον αὐτὸν εἰς γένεσιν ἐλθεῖν, ἄριστόν τε τα τῶν γεγονότων, καὶ ἐκ τοῦ καθαρωτάτου τῆς οὐσίας γόντα, διότι θεῶν ἐμφανῶν τε καὶ αἰσθητῶν ἔμελλεν οἰ-; ἔσεσθαι ἱερώτατος. Καὶ γὰρ εἰ πάντα ἅμα ὁ ποιῶν ιίει, τάξιν οὐδὲν ἧττον εἶχε τὰ καλῶς γινόμενα· καλὸν ρ οὐδὲν ἐν ἀταξίᾳ. Τάξις δὲ ἀκολουθία καὶ εἱρμός ἐστι ηγουμένων τινῶν καὶ ἑπομένων, εἰ καὶ μὴ τοῖς ἀποτελέσ-σιν, ἀλλά γε ταῖς τῶν τεκταινομένων ἐπινοίαις· οὕτω ρ ἔμελλον ἠκριβῶσθαι τε καὶ ἁπλανεῖς εἶναι καὶ ἀσύγ-τοι.

Allein dieſe überkünſtliche Erklärung iſt ſchwer mit dem rte zu vereinigen, und es iſt daher nicht zu verwundern, nn unſer Philoſoph bisweilen ſtark aus der Rolle fällt, d der gewöhnlichen Anſicht huldigt. So ſagt er bei dem hſten Tagwerke, Gott habe den Menſchen nach den Thie-n und Pflanzen erſchaffen, damit er Alles, was zu ſeiner ahrung und Nothdurft gehöre, gleich antreffe, und nament-, damit ihn die Thiere, wenn ſie ihn ſo plötzlich in ſeiner ajeſtät und Herrlichkeit erſcheinen ſehen, als ihren Gebieter rehren möchten.

Jedem einzelnen Tage nun wies Gott einen Theil des iverſums zu, ausgenommen dem erſten. Damit dieſer nicht ter die andern gerechnet werde, nennt ihn Moſes nicht n erſten, ſondern den einen, μίαν (Genes. I. 5: καὶ ἐγέ-το ἑσπέρα καὶ ἐγένετο πρωΐ, ἡμέρα μία), um die Einheit s ſein Eigenthum zu bezeichnen, cfr. de mundi opificio,

Mang. I. 3, unten: ἑκάστην τῶν ἡμερῶν ἀπένειμεν ἑνὶ τῶν τοῦ παντὸς τμημάτων, τὴν πρώτην ὑπεξελόμενος. Ἦν αὐτὸς οὐδὲ πρώτην, ἵνα μὴ ταῖς ἄλλαις συγκαταριθμῆται, καλεῖ, μίαν δὲ ὀνομάσας εὐθυβόλως προσαγορεύει, τὴν μονάδος φύσιν τε καὶ πρόσρησιν ἐνιδών τε καὶ ἐπιφημίσας αὐτῇ. Denn ihm gehört nichts Sichtbares, ſondern die Ideenwelt an. Philo fährt in der angeführten Stelle ſo fort: λεκτέον δὲ ὅσα οἷόν τέ ἐστιν τῶν ἐμπεριεχομένων (scil. ἐν τῇ πρώτῃ ἡμέρᾳ), ἐπειδὴ πάντα ἀμήχανον· περιέχει γὰρ τὸν νοητὸν κόσμον ἐξαίρετον, ὡς ὁ περὶ αὐτῆς λόγος μηνύσει. Προλαβὼν γὰρ ὁ θεὸς ὅτε θεὸς, ὅτι μίμημα καλὸν οὐκ ἄν ποτε γένοιτο καλοῦ δίχα παραδείγματος, οὐδέ τι τῶν αἰσθητῶν ἀνυπαίτιον, ὃ μὴ πρὸς ἀρχέτυπον καὶ νοητὴν ἰδέαν ἀπεικονίσθη, βουληθεὶς τὸν ὁρατὸν τουτονὶ κόσμον δημιουργῆσαι, προεξετύπου τὸν νοητὸν, ἵνα χρώμενος ἀσωμάτῳ καὶ θεοειδεστάτῳ παραδείγματι, τὸν σωματικὸν τοῦτον ἀπεργάσηται, πρεσβυτέρου νεώτερον ἀπεικόνισμα, τοσαῦτα περιέξοντα αἰσθητὰ γένη, ὅσαπερ ἐν ἐκείνῳ νοητά. Dieſer erſte Tag wird von Philo außerordentlich geehrt, namentlich der Siebenzahl, in welcher die Welt vollendet wurde, gleichgeſetzt, und zwar, wie mir ſcheint, aus zwei Gründen. Da nämlich der erſte Tag die ideelle Schöpfung in ſich begreift, und mit dieſer eigentlich Alles vollendet war, (weil die Entſtehung des Einzelnen keine beſondere Thätigkeit Gottes mehr erheiſchte, ſondern von ſelbſt aus der Idealwelt erfolgte), ſo iſt der erſte Tag gleich dem ſiebenten, welcher, nach dem moſaiſchen Texte, die Vollendung der ſchöpferiſchen Thätigkeit bezeichnet. Dieſen Grund gibt Philo nicht ausdrücklich an, wohl aber einen andern exegetiſchen. Man vergleiche de posteritate Caini, Mang. I. 237, Mitte: „die Siebenzahl kommt zwar, der Reihe gemäß, nach der Sechſen, der Kraft nach aber iſt ſie älter als jede andere Zahl, und von der Einheit weſentlich nicht unterſchieden. Dieß deutet der Prophet ſelbſt an, wenn er

am Ende der Weltschöpfung sagt: „Und Gott ruhete aus am siebenten Tage von allen seinen Werken, und Gott segnete den siebenten Tag und heiligte ihn, weil er an ihm von allen seinen Werken ausgeruht.“ Gleich darauf fährt er fort: „dieß ist das Buch der Schöpfung des Himmels und der Erden, da sie geschah an dem Tage, da Gott Himmel und Erde schuf“ (cfr. Genes. II. 2—4. nach der LXX.) Aber am ersten Tage ist letzteres geschehen, so daß also der siebente Tag der Einheit und dem Anfange aller Dinge gleichgesetzt wird.“ So Philo. Allein da nach der reellen Erklärung, die Schöpfung des ersten Tages nicht die ganze Welt umfaßt, weil in den fünf übrigen Tagen noch vieles nachkommt, so gehört noch jener oben angegebne Grund dazu, um diese exegetische Spielerei zu rechtfertigen. Wir werden auf diese Ansicht später zurückkommen.

Auffallend ist die Art, in der Philo von dem Eigenthume des ersten Tages, nämlich von der ideellen Welt, redet. Er spricht von ihr, als wäre sie etwas wirkliches. Man lese, wie er sich, Mang. I. 7, darüber äußert. Nach dem ersten Tagwerke begann die sichtbare Schöpfung: ὁ μὲν οὖν ἀσώματος κόσμος ἤδη πέρας εἶχεν, ἱδρυθεὶς ἐν τῷ θείῳ λόγῳ, ὁ δὲ αἰσθητὸς πρὸς παράδειγμα τούτου ἐτελειουργεῖτο (Mang. I. 8. oben). — Dem zweiten Tage gehört der Himmel, dem dritten die Erde, dem vierten die Gestirne, worüber er pag. 10. die Bemerkung macht: „Es müsse auffallen, daß Sonne, Mond und die Sterne, die doch vollkommener als die Erde sind, nach der unvollkommenen geschaffen wurden. Dieß geschah aus zwei Gründen: erstlich, weil Gott voraus sah, daß es Menschen geben werde, welche den Gestirnen, wegen ihres großen Einflusses auf die Jahreszeiten und so viele ander Veränderungen der Natur, die Weltregierung zuschreiben würden. Damit nun solche von ihrem Irthume gesunden möchten, sollen sie die Genesis lesen und vernehmen,

daß Gott, ehe die Sonne war, mancherlei Früchte und Kräuter emporwachsen ließ, und dann anbetend seine Allmacht bewundern. Der zweite Grund ist die innere Trefflichkeit der Vierzahl.“ Man sieht aus diesen Worten, daß damals schon viele Einwürfe gegen die Schöpfungsgeschichte im Umlaufe waren, zugleich aber auch, daß Philo sich selbst widerspricht, indem er hier eine wirkliche Zeitfolge annimmt. — Am fünften Tage schuf Gott die lebendigen Wesen, denn die Fünfzahl drückt die Eigenthümlichkeit des Belebten am besten aus, weil sie die fünf Sinne, diesen Vorzug der Lebendigen andeutet. Zuerst schuf er die Fische, als das Unvollkommenere (hier bestimmt die Unvollkommenheit den früheren Rang, ganz anders, als er sich oben ausspricht) und die Vögel. Am sechsten endlich die vollkommenern Thiere, und das vollendetste aller Geschöpfe, den Menschen. Seine Erklärung, warum der Mensch die letzte Stelle in der Schöpfungsreihe einnehme, haben wir oben angezeigt. Er fällt aber nicht nur mit dem angegebenen Grunde, sondern auch damit aus der Rolle, daß er diesen am sechsten Tage geschaffenen Menschen, wegen der Worte: κατ' εἰκόνα θεοῦ ἐποίησεν αὐτούς nicht für den wirklichen, sondern für den Ideal-Menschen erklärt; da er doch kaum zuvor behauptet hatte, mit dem zweiten Tagewerke beginne die Schöpfung des Einzelnen und Wirklichen.

Diese Ansichten über die Schöpfungsurkunde sind, wie man sieht, ein Gemisch aus platonischer und pythagorischer Philosophie, aus Rationalismus und Offenbarungsglauben, und stimmen nicht zusammen.

Da Philo die Materie für präexistirend, verworren und harmonielos, für ungöttlich und schlecht ansah; da er ferner die Schöpfung für ein mehr oder minder unvollkommnes Einbilden der Ideen in die Masse erklärt, so ist kein Wunder, wenn er eine unendlich tiefe Kluft zwischen dem Schöpfer und dem Geschöpfe zog, wenn er die Kreatur als nichtig, schlecht,

vergänglich, der Gottheit entgegen darstellt. Daher so oft der Ausdruck γένεσις φθαρτὴ und ähnliche. Namentlich aber spricht er ihr alle Selbstthätigkeit ab, welche nur Gott, τῷ δραστηρίῳ αἰτίῳ, zukomme. Wir verweisen hiebei auf die oben gegegebnen Stellen.

Dennoch gibt es ein gewisses Handeln, das nicht auf Gott zurückgeführt werden darf, und deßhalb der Kreatur zufällt, wiewohl diese sonst in Allem, was Gott thut und vermöge seines Wesens thun kann, leidend gedacht wird. Dieß ist alles Böse, Unvollkommene, Unreine. cfr. de plantatione, Mang. I. 337, unten, wo Philo Gott so anredet: ἀγαθῶν καὶ ἁγίων, ὦ δέσποτα, ποιητὴς ὢν τυγχάνεις, ὡς ἔμπαλιν κακῶν καὶ βεβήλων γένεσις ἡ φθαρτή. Deßwegen besteht auch die höchste Vollkommenheit des Menschen in möglichst strenger Absonderung von der Kreatur. So in derselben Schrift 339, Mitte: „Die Leviten haben kein irdisches, sondern ein himmlisches Erbtheil bekommen, Gott selbst. Die Leviten seyen nämlich als τρόπος ψυχῆς, als Bild des reinen Geistes, zu deuten. Zu diesem spreche Gott: ἐγὼ μερίς σου καὶ κληροδοσία σου (cfr. Num. XVIII. 20.). Τῷ γὰρ ὄντι ὁ τελείως κεκαθαρμένος νοῦς, καὶ πάντα τὰ γενέσεως ἀπογινώσκων, ἓν μόνον οἶδε καὶ γνωρίζει τὸ ἀγέννητον, ᾧ προσελήλυθεν, ὑφ' οὗ καὶ προσείληπται. Letzteres gehört eigentlich in die Lehre vom Menschen; wir haben es hier bloß im Vorbeigehen angedeutet, um den Zusammenhang dieser Lehre vom Bösen mit der andern, von der Präexistenz der Materie, nachzuweisen.

Wir gehen nun über zur Lehre von der Welt, ihren Theilen, den Stufenleitern der Geschöpfe, dem Himmel, den Sphären, den Gestirnen, von denen wir dann auf die Engel kommen. Vieles, was in diesem Capitel behandelt werden wird, gehört mehr in eine Physik, als Religionslehre; wir

geben es aber, theils der Vollſtändigkeit wegen, theils, weil Manches zur Erklärung des neuen Teſtamentes ſehr wichtig iſt.

Zehntes Capitel.

Von der Welt, ihren Theilen und ihrem Weſen.

Die Welt, ein durch das Ebenbild Gottes, den himmliſchen Logos geſchaffenes Werk, iſt ein herrliches zuſammenhängendes Ganzes. Philo bezeichnet dieſen Gedanken durch das ſchöne Bild μεγαλόπολις. So im erſten Buche de monarchia, Mang. II. 217, oben. Er ſpricht hier von der Möglichkeit, Gott aus der Natur zu erkennen. „Wie man den Baumeiſter durch ſein Gebäude, wie man die Trefflichkeit eines Geſetzgebers aus einem wohleingerichteten Staate kennen lerne, ſo Gott aus der Welt. Τὸν ἀφικόμενον εἰς τὴν ἀληθῶς μεγαλόπολιν, τόνδε τὸν κόσμον — οὐκ εἰκότως, μᾶλλον δὲ ἀναγκαίως ἔννοιαν λήψεσθαι δεῖ τοῦ πατρὸς καὶ ποιητοῦ. Dieſelbe Idee drückt Philo in andern Stellen, theils durch eben dieſes Bild, theils durch noch kühnere aus. In der Schrift quis rerum divin. haer. sit, Pf. IV. 68, Mitte, ſagt er: „In allen Dingen ſey Verhältniß, Maaß und Aehnlichkeit. Eine Schwalbe laſſe ſich mit einem Adler, eine Ameiſe mit einem Elephanten vergleichen. So könne man eines der kleinſten Geſchöpfe, den Menſchen, dem allergrößten Werke Gottes, der Welt, gegenüberſtellen, weil beide aus Leib und Seele beſtehen, und einige hätten deßhalb erſteren die kleine Welt, letztere den großen Menſchen genannt. Und das mit Recht. Denn Gottes ſchöpferiſche Macht ſey im Größten und Kleinſten dieſelbe geweſen, und habe das Eine wie das Andere auf's vollkommenſte gebildet.“ — Die Welt iſt alſo ein aus Leib und Seele gebildetes, lebendiges Thier — eine Idee, die er Plato abborgte, und welche oft wiederkehrt. So

in der Schrift de migratione Abrahami, Pf. III. 514, wo er den Weg zur Weisheit so beschreibt: „Die Seele solle Alles erforschen, die Welt, die Kräfte, die in ihr liegen, das Wesen der Tugend, endlich auch sich selbst.“ *Διόδευσον*, ruft er der Seele zu, *μέντοι καὶ τὸν μέγιστον καὶ τελειότατον ἄνθρωπον, τόνδε τὸν κόσμον, καὶ διασκέψαι τὰ μέρη, ὡς τόποις μὲν διέζευκται, δυνάμεσι δὲ ἥνωται, καὶ τίς ὁ ἀόρατος οὗτος τῆς ἁρμονίας καὶ ἑνώσεως πᾶσι δεσμός ἐστι.* Der Grund, warum die Welt der große Mensch genannt wird, ist klar in diesen Worten ausgesprochen, weil nämlich Alles zum schönsten Ganzen zusammengefügt ist. Deßhalb nennt er die Welt mit einem andern Bilde *εἱμαρμένη, ἀκολουθία.* De nominum mutatione, Pf. IV. 378. Er deutet hier den Siegelring, das Armband und den Stab, den Thamar nach Genes. XXXVIII. 25. von Juda empfangen, mystisch dahin: der Siegelring bezeichne den Logos, der Stab die Oberherrlichkeit Gottes, das Armband die Welt: *τίς δὲ ὁ ὁρμίσκος, ἢ ὁ κόσμος, εἱμαρμένη, ἀκολουθία καὶ ἀναλογία τῶν συμπάντων, εἱρμὸν ἔχουσα ἀδιάλυτον.* Das Wort zur Bezeichnung dieses Zusammenhangs ist *συμπάθεια.* So de mundi opificio, Pf. I. 80, Mitte: *ἐκ τῶν οὐρανίων τὰ ἐπίγεια ἤρτηται κατά τινα φυσικὴν συμπάθειαν.* Wunderschön wird die kosmische Wechselwirkung in der Schrift de cherubim, Pf. II. 58, Mitte, auf folgende Weise, bezeichnet: „Gott hat alle Kreaturen Allen zur Nutznießung geliehen, und kein vollkommenes Werk geschaffen, das nicht des andern bedürfte, damit jedes Geschöpf, sich nothwendig dem anderen annähere, das ihm leihen kann, und umgekehrt. Denn durch diesen lebendigen Wechselverkehr, mußte das Ganze, wie eine Lyra, die auch mit verschiedentönenden Saiten bezogen ist, einen reinen Akkord geben u. s. w. *Κέχρηκε γὰρ ὁ θεὸς τὰ γενητὰ πάντα πᾶσιν, οὐδὲν τῶν κατὰ μέρος τέλειον ἐργασάμενος, ὃ μὴ πάντως χρεῖον ἄλλου· ἵν' οὗ δεῖται τυχεῖν γλι-*

χόμενον, ἐξ ἀναγκῆς τῷ παρασχεῖν δυναμένῳ πλησιάζοι, καὶ ἐκεῖνο τούτῳ, καὶ ἀμφότερα ἀλλήλοις. Οὕτως γὰρ ἐπαλλάττοντα καὶ ἐπιμιγνύμενα, λύρας τρόπον ἐξ ἀνομοίων ἡρμοσμένης φθόγγων, εἰς κοινῳνίαν καὶ συμφωνίαν ἐλθόντα, συνηχήσειν ἔμελλεν, ἀντίδοσίν τινα καὶ ἀντέκτισιν πάντα διὰ πάντων ὑπομένοντα, πρὸς τὴν τοῦ κόσμου παντὸς ἐκπλήρωσιν. Ταύτῃ καὶ ἄψυχα ἐμψύχων, καὶ ἄλογα λογικῶν, καὶ δένδρα ἀνθρώπων, καὶ ἄνθρωποι φυτῶν, καὶ ἡμέρων ἀτίθασσα, καὶ ἀγρίων χειροήθη, καὶ ἄῤῥεν θήλεος, καὶ θῆλυ ἄῤῥενος, καὶ συνελόντι φράσαι, χερσαῖα ἐνύδρων, καὶ ἔνυδρα ἀεροπόρων, καὶ πτηνὰ τῶν προειρημένων, καὶ πρὸς τούτοις ἔτι, γῇ μὲν οὐρανοῦ, οὐρανὸς δὲ γῆς, ἀὴρ δὲ ὕδατος, ὕδωρ δὲ πνεύματος, καὶ πάλιν αἱ μεταξὺ φύσεις ἀλλήλων τε καὶ τῶν ἄκρων, καὶ αἱ ἄκραι τῶν μέσων καὶ ἑαυτῶν ἐρῶσι. Χειμών γε μὴν θέρους, καὶ θέρος χειμῶνος, καὶ ἔαρ ἀμφοῖν, καὶ μετόπωρον ἔαρος, καὶ ἕκαστον ἑκάστου, καὶ ὡς ἔπος εἰπεῖν, πάντα πάντων ἐπιδεᾶ τε καὶ χρεῖα· ἵνα τὸ ὅλον οὗ μέρη ταῦτα, παντελὲς ἔργον, ἄξιόν τε εἴη τοῦ δημιουργοῦ, ὅδε ὁ κόσμος.

Man wird unwillkürlich an die Worte des Dichters erinnert:

Wie Alles sich zum Ganzen webt,
Eins in dem Andern wirkt und lebt!
Wie Himmelskräfte auf- und niedersteigen,
Und sich die goldnen Eimer reichen,
Mit segenduftenden Schwingen,
Harmonisch all, das All' durchklingen.

Die Welt ist, als ein so herrliches und in sich abgeschlossenes Werk, vollkommen, und es ist sogar Sünde, sie unvollkommen zu nennen. Dieß wird angedeutet im Buche de vita Abrahami, Pf. V. 250, oben: „Durch die Sündfluth habe die vollkommenste Welt, beinahe unvollkommen ausgesehen, was man ohne Sünde nicht einmal denken dürfe: ὥστε

τὸν κόσμον παντελῆ καὶ ὁλόκληρον, ὁ μήτε εἰπεῖν μήτε νοῆσαι θέμις, λελωβῆσθαι δοκεῖν. Als vollkommenſtes Weſen iſt ſie unvergänglich. Von dieſem Satze handelt ein ganzes Buch, nämlich die Schrift: de incorruptibilitate mundi. Wir verweiſen nur auf die Stelle, Mang. II. 490. Deßhalb widerſprach er auch der unter den Juden umlaufenden Meinung, daß die Erde einſt verbrennen müſſe, eine Meinung, welche wir im neuen Teſtamente wiederfinden, und die Joſephus dem Noah als Prophezeihung in den Mund legt. Man ſehe quod mundus sit incorrupt. Mang. II. 504, Mitte.

Aus demſelben Grunde, nämlich um ihrer Vollkommenheit willen, nennt er die Welt einen Tempel Gottes. So im erſten Buche de monarchia, Mang. II. 224. „Es gebe zwei Tempel Gottes, der eine von Händen erbaut, befinde ſich in der heiligen Stadt, in Jeruſalem, der andere ſey die ganze Welt; das Allerheiligſte dieſes Tempels bilde der Himmel, Weihgeſchenke ſeyen die Sterne, Prieſter die Engel: τὸ μὲν ἀνωτάτω καὶ πρὸς ἀλήθειαν ἱερὸν θεοῦ νομίζειν τὸν σύμπαντα χρὴ κόσμον εἶναι, νεὼν μὲν ἔχοντα ἁγιώτατον τῆς τῶν ὄντων οὐσίας μέρος, οὐρανόν, ἀναθήματα δὲ τοὺς ἀστέρας, ἱερέας δὲ τοὺς ὑποδιακόνους αὐτοῦ τῶν δυνάμεων ἀγγέλους, ἀσωμάτους ψυχάς. Aus dieſer Vollkommenheit folgert er auch, daß die Welt nicht um des Menſchen willen, ſondern umgekehrt, der Theil des Ganzen, der Menſch, um der Welt willen da ſey. So im zweiten Buche de somniis, Pſ. V. 156. unten und 158. oben. Es iſt vom Traume Joſeph's, Genes. XXXVII. 9, die Rede. Joſeph iſt ihm der τρόπος πολιτικὸς κενῆς δοξῆς ἐραστής. Nachdem er eine phyſikaliſche Erklärung angeführt, gibt er folgende als ſeine eigene: λέγομεν δὲ ἡμεῖς, ὡς ὅτι ὁ σπουδῆς ἀκρίτου καὶ φιλονεικίας ἀλόγου καὶ κενῆς δόξης ἐραστὴς, ἀεὶ φυσώμενος ὑπ' ἀνοίας, οὐ μόνον ἀνθρώπους ὑπερκύπτειν, ἀλλὰ καὶ τὴν τῶν ὄντων φύσιν ἀξιοῖ. Καὶ νομίζει μὲν αὐτοῦ χάριν

τὰ πάντα γεγενῆσθαι, ἀναγκαῖον δὲ εἶναι δασμὸν ἕκαστον ὡς βασιλεῖ φέρειν αὐτῷ, γῆν, ὕδωρ, ἀέρα, οὐρανόν. Καὶ τοσαύτῃ τῆς εὐηθείας ὑπερβολῇ χρῆται, ὥστε οὐκ ἰσχύειν λογίσασθαι, ὃ καὶ ἂν παῖς ἄφρων ἐννοηθείη, ὅτι τεχνίτης οὐδεὶς ἕνεκα μέρους ποτὲ ὅλον, ἀλλ' ἕνεκα τοῦ ὅλου μέρος δημιουργεῖ. Μέρος δὲ τοῦ παντὸς, ἄνθρωπος· ὥστε γέγονεν εἰς τὸ συμπλήρωμα τοῦ κόσμου δικαίως, ἂν αὐτὸς ἐκείνῳ συντελῶν ᾖ. Φλυαρίας δ' ἄρα τοσαύτης γέμουσί τινες, ὥστε ἀγανακτοῦσιν, εἰ μὴ ὁ κόσμος τοῖς βουλήμασιν αὐτῶν ἔποιτο. Als Beiſpiel des getadelten Wahnes führt er die Streiche an, die Xerxes dem Helleſpont geben ließ.

Dem Umfange und der Ausdehnung nach iſt die Welt nicht unendlich, ſondern begränzt; wie er denn Gott außer dem Weltraume und über der höchſten Sphäre thronen läßt. Die Endlichkeit wird behauptet im zweiten Buche de specialibus legibus, Mang. II. 331: „Das erſte und trefflichſte Werkzeug der Philoſophie, und der eigentliche Weg zur Weisheit, ſeyen die Augen. Dieſe betrachten zuerſt die Erde mit ihrer trefflichen Einrichtung, dann den Himmel mit ſeinen Wundern, und übergeben ſofort die gewonnenen Anſchauungen dem Geiſte zur Verarbeitung. Der Geiſt ſeinerſeits ſteige vom Sichtbaren angeregt, zum Unſichtbaren empor; er ſchließe aus der Welt, daß ſie einen vollkommnen Urheber haben müſſe, ſo wie, daß die Welt nicht unermeßlich, ſondern begränzt ſey durch die Einheit, gleichwie eine Stadt mit Mauern, ſo von den Fixſternen, als dem äußerſten Kreiſe, umgürtet: ὅτι οὐκ ἔστιν ἄπειρα (scl. ταῦτα τὰ πάντα) πεπέρασται δὲ ἑνὸς κόσμου περιγραφῇ, πόλεως τρόπον τῇ τῶν ἀπλανῶν ἐξωτάτῳ σφαίρᾳ περιλαμβανόμενος.

Man erſieht aus letzteren Worten, daß er die Welt als rund, und aus vielen Kreiſen beſtehend dachte. Dieß geht noch deutlicher hervor aus einer Stelle der Schrift, de linguarum confusione, Pf. III. 384, unten, wo er ſagt, der

Thurm zu Babel habe ſchon deßhalb nicht, nach der Abſicht der Menſchen, den Himmel berühren können, weil es unmöglich ſey, daß das Centrum die Peripherie erreiche: ὅτι οὐδὲν κέντρον τῆς περιφερείας ἅπτεται. Die Erde iſt alſo der Mittelpunkt der Schöpfung, mitten in den unermeßlichen Kreis hineingelagert.

Dieß leitet uns auf ſeine Anſicht von den Theilen der Welt. Die natürlichſte Eintheilung, d. h. diejenige, welche die tägliche Erfahrung an die Hand gibt, iſt Himmel und Erde. Sie hatte ſchon Moſes angegeben: ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν ὁ θεὸς οὐρανὸν καὶ γῆν, auch Philo behielt ſie bei. Nur ſchiebt er bisweilen als Mittelglied zwiſchen beide die Luft. So im erſten Buche von den Träumen, Pf. V. 62, Mitte, wo er über die Himelsleiter Jakob's ſich ſo erklärt: κλίμαξ ἐν μὲν τῷ λεγομένῳ κόσμῳ (κόσμος iſt im Griechiſchen ein Bild wie mundus), συμβολικῶς λέγεται ὁ ἀὴρ, οὗ βάσις μέν ἐστι γῆ, κεφαλὴ δὲ οὐρανός. Sonſt bleibt er jedoch der gewöhnlichen Eintheilung, οὐρανος καὶ γῆ, getreu. Den Unterſchied beider bezeichnet er im Allgemeinen mit dem wunderſchönen Bilde: der Himmel ſey der Unſterblichen Haus, die Erde der Sterblichen Heerd. So in der Schrift de caritate, Mang. II. 387, wo er über den letzten Hymnus des Geſetzgebers ſich ſo ausläßt: „Moſes hat nach den letzten Verordnungen an ſein Volk, den Hymnus auf Gott geſungen, um ihm die letzte Dankſagung vor ſeinem Scheiden darzubringen; er hat dabei das göttliche Heer, die Elemente des Alls, die edelſten Theile der Welt, den Himmel und die Erde, dieſe, als den Heerd der Sterblichen, jenen, als der Unvergänglichen Behauſung, zu Theilnehmern und Zeugen aufgerufen“ (cfr. Deuter. XXXII. 1.). — Wegen ihrer hohen Schönheit will ich die Worte ſelbſt herſetzen: τὰ γοῦν ἀμώτοντα τοῖς τε ὑπηκόοις καὶ τῷ κληρονόμῳ τῆς ἡγεμονίας (Ἰησοῦ) διαλεχθεὶς, ἄρχεται τὸν θεὸν ὑμνεῖν μετ' ἀρετῆς, τελει-

ταίαν αὐτῷ τοῦ βίου τοῦ μετὰ σώματος εὐχαριστίαν ἀποδιδούς, ἀνθ' ὧν ἀπὸ γεννήσεως ἄχρι γήρως καιναῖς καὶ οὐχὶ ταῖς ἐν ἔθει χάρισιν εὐηργέτητο. Καὶ συναγαγὼν ἄθροισμα θεῖον, τὰ στοιχεῖα τοῦ παντὸς, καὶ τὰ συνεκτικώτατα τοῦ κόσμου μέρη, γῆν καὶ οὐρανὸν, τὴν μὲν θνητῶν ἑστίαν, τὸν δὲ ἀθανάτων οἶκον, ἐν μέσοις ὑμνῳδίας ἐποιεῖτο.

Beginnen wir mit dem Irdiſchen, als dem geringeren Theile des Ganzen. Die ganze Erde [illegible] Allem, was auf ihr wohnt, iſt Leben und Geiſt, nur in verſchiedener Form. Man kann die irdiſchen Mächte vierfach eintheilen, in unorganiſche, organiſche, in ſolche, welche ein thieriſches und ſolche, welche geiſtiges Leben haben. Die erſteren haben ἕξις (Geſtaltung); die zweiten organiſches Leben (φύσις); die dritten eine Seele; die vierten eine vernünftige Seele. So quod Deus sit immutabilis, Pſ. II. 402, Mitte u. flg. Mang. I. 277, unten u. flg. „Von den Körpern hat Gott die einen mit Geſtaltung (ἕξις), die andern mit organiſchem Leben (φύσις), die dritten mit einer Seele, die vierten mit einer vernünftigen Seele bekleidet. Den Steinen nämlich und dem Holze, das von ſeinem Stamme losgeriſſen, mit dieſem nicht mehr ein gemeinſames Leben führt, hat er ἕξις, als feſtes Band gegeben. Dieſe Gediegenheit iſt nichts anders als Geiſt, der ſich auf ſich ſelbſt zurückbeugt. Er erſtreckt ſich aus dem Innern hervor auf die Gränzen, und nachdem er die Oberfläche berührt, wendet er ſich wieder zurück zu dem Orte, von dem er ausgegangen. Dieſer ἕξις ſind zu vergleichen gewiſſe Wettläufe in den Städten der Menſchen, wo nämlich die Läufer nicht bloß einmal hinaus und auf ihr Ziel zulaufen, ſondern einmal hinaus und wieder zurück, nur daß in der ἕξις dieſer Umlauf beſtändig und unvergänglich iſt. (Organiſches Leben, oder) Natur, hat Gott den Pflanzen verliehen, es beſteht aus drei Kräften, der Kraft ſich zu nähren, zu verwandeln, und zu wachſen. Beweis für die erſte iſt, daß

Pflanzen, die nicht begoſſen werden, verwelken, die wohlbegoſſenen aber gedeihen. Ihre Veränderung und ihr Wachsthum beweist das Aufkeimen und Abfallen der Blätter und der Früchte, und der Uebergang vom kleinen Fruchtkerne bis zum mächtigen Baume. Die Seele drittens hat Gott durch drei Dinge vor dem organiſchen Leben ausgezeichnet. Durch Empfindung (αἴσθησις), Einbildung (φαντασία) und Trieb (ὁρμή). Die Pflanzen ſind ohne Trieb, ohne Einbildungskraft und ohne Empfindung. Jedes Thier dagegen beſitzt dieſe drei. Empfindung iſt, wie der Name (αἴσθησις) zeigt, ein In ſich finden (εἴσθεσις), und führt das Geſchaute dem Geiſte zu. Denn letzterer iſt das große Vorrathshaus, das Alles aufnimmt, was die Sinne einbringen. Einbildung (φαντασία) iſt ein Abformen in der Seele, (ἐκτύπωσις ἐν τῇ ψυχῇ,) denn was jeder der Sinne hereingebracht hat, darauf drückt ſie ihr Zeichen, wie mit einem Siegelringe. Dem Wachſe gleichet dann der Geiſt, der die Anſchauung in ſich aufnimmt. Die Anſchauung endlich und der innerliche Abdruck derſelben, oder die Einbildung, regt bald die Seele angenehm, bald unangenehm an. Dieſes Gefühl heißt ὁρμή, Trieb, der die erſte Bewegung der Seele iſt. Dieß ſind die Vorzüge, welche jedes Thier vor der Pflanze voraus hat. Sehen wir, worin der Menſch über Allen ſtehet. Zur Auszeichnung vor den übrigen Geſchöpfen hat er die Denkkraft erhalten, durch welche er Alles zu verſtehen vermag“ u. ſ. w.

Für ἕξις und φύσις haben wir in unſerer Sprache kein Wort; erſtere bedeutet, nach der eigenen Erklärung unſeres Verfaſſers, den in ſich gebundenen Geiſt, alſo Starrheit, Gediegenheit. Φύσις iſt daſſelbe, was die neure Naturlehre mit dem Namen Organismus bezeichnet. Αἴσθησις haben wir mit dem Worte Empfindung überſetzt, welches Fichte, wie Philo, durch „in ſich finden“ erklärt. Φαντασία iſt ganz unſer teutſches Wort „Einbildung.“

Alles also, selbst das, was äußerlich so todt erscheint, ist, nach Philo, Geist und Leben. Man glaubt in diesen Worten fast einen Naturphilosophen des 19ten Jahrhunderts zu hören. Wie lebendig mußte unserem Philosophen, bei diesen Ansichten, die Natur erscheinen, oder, um mit Fichte zu reden, mit welchen hellen Geisteraugen mußte sie ihn anblicken!

Von welcher Art der Geist sey, der sich in den Steinen verkörpert, in den Pflanzen zum Leben entfaltet, in den Thieren zur Seele und in den Menschen zum Geiste wird, sagt Philo in dem ersten Buche von den Träumen, Pf. V. 62, unten. „Es sey natürlich, daß die Luft mehr Leben enthalte als Erde und Wasser. Warum dies? weil auch die beiden letzteren durch die Luft belebt sind. Denn in den unbewegten Körpern hat Gott die Luft zur ἕξις, in denen, die ohne Einbildung sich bewegen, zur Natur, in denen, die mit Trieb und Einbildung begabt sind, zur Seele gemacht. *Εἰκὸς γε ἀέρα γῆς μᾶλλον καὶ ὕδατος ζωοτροφεῖν· διατί; ὅτι καὶ τὰ ἐν ἐκείνοις οὗτος ἐψύχωσεν· Ἐπόιει γὰρ αὐτὸν ὁ ποιητὴς ἀκινήτων μὲν σωμάτων ἕξιν, κινουμένων δὲ ἀφαντάστως φύσιν, ἤδη δὲ ὁρμῇ καὶ φαντασίᾳ χρῆσθαι δυναμένων, ψυχήν.* Wir werden diese Meinung, daß der ἀὴρ und der αἰθὴρ den Lebensstoff der irdischen Geschöpfe, ja selbst des Menschen enthalte, öfter wiederfinden.

Unter den Thieren sind wieder Stufen. Die niedersten bilden die Fische, denn sie haben eine träge Seele; dann kommen die Vögel und die Landthiere, zuletzt der Mensch. Man vergleiche die im Capitel von der Schöpfung beigebrachten Stellen.

Nach der Erde kommt die Luft und der Himmel, beide reiner und besser als die Erde. So im ersten Buche de vita Mosis, Mang. II. 98, Mitte: *ἀὴρ καὶ οὐρανὸς αἱ καθαρώταται μοῖραι τῆς τῶν ὅλων οὐσίας.* Der ἀὴρ, oder Luft-

raum, ist wohl zu unterscheiden vom Himmel, wie schon diese Stelle zeigt, und andere noch deutlicher machen werden.

Derselbige erstreckt sich vom Monde, der letzten himmlischen Sphäre, bis zur Erde, und ist nicht zu den himmlischen Sphären zu rechnen, sondern ein Mittelglied zwischen diesen und ersterer. So im ersten Buche de somniis, Pf. V. 62, Mitte: ἀπὸ τῆς σεληνιακῆς σφαίρας, ἣν ἐσχάτην μὲν τῶν κατ' οὐρανὸν κύκλων, πρώτην δὲ τῶν πρὸς ἡμᾶς ἀναγράφουσιν οἱ φροντισταὶ τῶν μετεώρων, ἄχρι γῆς ἐσχάτης ὁ ἀὴρ πάντῃ ταθεὶς ἔφθασεν. Dieser Raum ist voll körperloser Seelen. So ebendaselbst: οὗτος δέ ἐστι ψυχῶν ἀσωμάτων οἶκος, ἐπειδὴ πάντα τῷ ποιητῇ τὰ τοῦ κόσμου μέρη καλὸν ἔδοξεν εἶναι ζώων ἀναπλῆσαι. Von welcher Art sie seyen, werden wir in der Lehre von den Engeln zeigen. Wegen dieser Eigenschaft, als Behausung der Seelen, nennt er die Luft τὸ ψυχογονιμώτατον. So im ersten Buche de vita Mosis, Mang. II. 96, oben. Es ist hier von den Plagen Aegyptens die Rede. „Drei derselben, aus den gröberen Elementen der Erde und dem Wasser gebildet, habe Gott dem Aaron überlassen; drei andere, zu welchen Luft und Feuer, der Ursprung der Seelenkraft, zusammengewirkt, seyen dem Moses zugewiesen worden. Διανέμει (ὁ θεὸς) τὰς πολάσεις, τρεῖς μὲν, τὰς ἐκ τῶν παχυμερεστέρων στοιχείων, γῆς καὶ ὕδατος, ἐξ ὧν ἀπετελέσθησαν αἱ σωματικαὶ ποιότητες, ἐφεῖς τῷ Μωϋσέως ἀδελφῷ· τὰς δὲ ἴσας ἐξ ἀέρος καὶ πυρὸς, τῶν ψυχογονιμωτάτων, μόνῳ Μωϋσεῖ. Man ersieht hieraus den Grund, warum die Beseelung aus der Luft abgeleitet wird. Alles Irdische ist nämlich, nach unseres Verfassers Ansicht, aus den vier Elementen entstanden; deßhalb mußte auch die Seele, die ja in allem Irdischen ist, aus einem derselben, und zwar am natürlichsten aus der überall befindlichen, ringsumgossenen, feinen Luft abgeleitet werden, so wie denn auch sonst das Alterthum, die Hellenen so gut als die Hebräer,

das Leben im Hauche, im Athem fand. — Ueber dem Luftraume iſt der Mond, er iſt die letzte der himmliſchen Sphären, wie wir oben gehört haben; mit ihm beginnt der Himmel oder der Aether, welcher die Fülle des Himmels iſt; doch iſt der Mond noch nicht ganz aus reinem Aetherſtoffe gewoben, ſondern er trägt noch Luft in ſich. So im erſten Buche de somniis, Pf. I. 66, oben: λέγεται ὅτι σελήνη πλήμα μὲν ἄκρατον αἰθέρος οὐκ ἔστιν, ὡς ἕκαστος τῶν ἄλλων ἀστέρων, κρᾶμα δὲ ἔκ τε αἰθερώδους οὐσίας καὶ ἀερώδους· καὶ τό γε ἐμφαινόμενον αὐτῇ μέλαν, ὃ καλοῦσί τινες πρόσωπον, οὐδὲν ἄλλο εἶναι, ἢ τὸν ἀναμεμιγμένον ἀέρα, ὃς κατὰ φύσιν μέλας ὢν ἄχρις οὐρανοῦ τείνεται. Die Luft iſt alſo von Natur dunkel und wird erſt durch die Geſtirne hell; an einer andern Stelle ſagt unſer Verfaſſer, daß ſie auch kalt ſey.

Ueber dem Monde beginnt der eigentliche reine Himmel, der unendlich über die Erde erhaben, eine wahre Königsburg Gottes iſt. So im dritten Buche de vita Mosis, Mang. II. 164: ἐν κόσμῳ βασίλειον μὲν ἱερώτατον οὐρανός, ἐσχατιὰ δὲ γῆ, καθ' ἑαυτὴν ἀξιοσπούδαστος, εἰς δὲ σύγκρισιν ἰοῦσα αἰθέρος ἀπολειπομένη τοσοῦτον, ὅσον σκότος μὲν φωτός, νὺξ δὲ ἡμέρας, φθορὰ δὲ ἀφθαρσίας καὶ θνητὸς θεοῦ. Himmel und Aether iſt nach dieſer Stelle Eins, denn beide Namen wechſeln als gleichbedeutend mit einander ab. Wegen ſeiner Trefflichkeit heißt der Himmel auch das vollkommenſte unter den unvergänglichen Weſen, wie der Menſch unter den Sterblichen das vollkommenſte iſt; de praemiis ac poenis, Mang. II. 408, oben: ἡ κοσμοποιΐα παγκάλως μεμήνυται (ὑπὸ Μωϋσέως), λαχοῦσα τὴν ἀρχὴν ἀπὸ γενέσεως οὐρανοῦ, καὶ λήξασα εἰς ἀνθρώπου κατασκευήν· ὁ μὲν γὰρ ἀφθάρτων τελειότατος, ὁ δὲ θνητῶν.

Seiner Natur nach iſt der Aether ein unauslöſchliches Feuer. So de confusione linguarum, Pf. III. 386, zu

berſt. „Ein zweiter Grund, warum der babyloniſche Thurm icht habe den Himmel erreichen können, ſey die Natur des ethers; denn: ὅτι ὁ αἰθὴρ ἱερὸν πῦρ, φλόξ ἐστιν ἄσβεστος, ς καὶ αὐτὸ δηλοῖ τοὔνομα, παρὰ τὸ αἴθειν, ὃ δὴ καίειν στὶ, κατὰ γλῶσσαν εἰρημένον. Zum Beweis dieſer feurigen Beſchaffenheit führt er in den folgenden Worten die Sonne, ls Theil des ätheriſchen Feuermeers an, die Alles verbrenne, as ſich ihr nahe.

Der Himmel iſt, wie wir ſchon wiſſen, in Sphären oder reiſe abgetheilt, von denen der entferntere immer größer ls der nähere oder innere, ihn umſchließt und umkreist. erſelben ſind es, je nachdem man rechnet, zwei oder acht. wei nämlich, wenn man die Planeten zuſammenfaßt, acht, enn man jeden einzeln rechnet. cfr. quis rerum divinarum haeres, Pf. IV. 102, oben: ἐν οὐρανῷ λόγος ἔχει, τὴν ἐν ἐξωτάτην καὶ ἀπλανῆ σφαῖραν ἄτμητον φυλαχθῆναι, τὴν ἐντὸς ἑξαχῇ τμηθεῖσαν, ἕπτα κύκλους τῶν λεγομένων πλανητῶν ἀποτελέσαι. Ebenſo de congressu quaerendae eruditionis gratia, Pf. IV. 186, Mitte. „Die Welt zerfällt in eun Theile, davon kommen auf den Himmel acht, nämlich er Kreis der Fixſterne und der ſieben Planeten, die Erde ndlich, mit Luft und Waſſer bildet den neunten.“ Man vergleiche noch de decalogo, Mang. II. 198, Mitte. Philo ſagt hier zum Preiſe der Siebenzahl: „Sie ſey die jungfräuliche Zahl, mutterloſer Art (weil ſie keine Wurzel hat), die nächſte nach der μονὰς und dem Anfange, Idee der Planeten, während die Einheit Urbild des Fixſternkreiſes ſey. Denn der ganze Himmel iſt aus getheilter und ungetheilter Natur zuſammengeſetzt. Die unth[illegible]are hat die erſte und äußerſte Sphäre, den Kreis der wandelloſen Sterne erhalten, die Einheit iſt ihre Idee. Die getheilte Natur erhielt, dem Range und der Ordnung nach, die zweite Sphäre, ſie ſteht unter der Herrſchaft der Siebenzahl, welche ſechsfach getheilt,

die sieben Irrsterne gebar. Sie heißen Irrsterne, nicht als ob etwas im Himmel, wo Alles selig und rein, und deßhalb wandellos ist, irren könnte — denn sie bleiben ewig und ohne Wandel in derselben Ordnung — sondern weil sie kreisen, und nicht wie die Fixsterne ewig feststehen, wurden sie von den Menschen, die eigene Schwäche auf das himmlische Heer übertrugen, Irrsterne genannt.“

In der Planetensphäre nimmt die Sonne, als der reinste Wandelstern, die erste Stelle ein, so nämlich, daß je drei und drei über und unter ihr zu stehen kommen. Drittes Buch de vita Mosis, Mang. II. 151, zu oberst. „Der heilige Leuchter sey ein Symbol der sieben Planeten. Die drei Arme auf jeder Seite bedeuten die sechs untergeordneten Planeten, der Hauptstock in der Mitte die Sonne. Denn: ὁ γὰρ ἥλιος, ὥσπερ ἡ λυχνία, μέσος τῶν ἓξ τεταγμένος, ἐν τετάρτῃ χώρᾳ φωσφορεῖ τοῖς ὑπεράνω τρισὶ καὶ τοῖς ὑφ' αὐτὸν ἴσοις, ἁρμοζόμενος τὸ μουσικὸν καὶ θεῖον, ὡς ἀληθῶς, ὄργανον. Klar genug ist hier das Bild der siebenbesaiteten Himmelslyra angedeutet. Dieß leitet uns auf die Sphärenmusik. Sie wird gelehrt im ersten Buche von den Träumen, Pf. V. 18, oben. Mang. I. 625, unten. „Zwei Wesen,“ sagt er hier, „können den Vater der Dinge lobpreisen und besingen; der Himmel und der menschliche Geist. Der Mensch nämlich hat zur Auszeichnung vor allen andern Geschöpfen, die Fähigkeit erhalten, seinem Gott zu dienen,“ aber auch der Himmel tönet Lobgesänge durch die melodische Harmonie der Bewegung seiner leuchtenden Körper. Vermöchte ein Sterblicher diese Musik zu hören, so würde eine unaussprechliche Sehnsucht ihn ergreifen, und nicht mehr von irdischer Speise würde er leben wollen, sondern von jenen himmlischen Melodien. Mit diesen Tönen, sagt man, habe Moses in jenen 40 Tagen sein Leben gefristet, wo er kein Brod aß, und kein Wasser trank. Diese Himmelslyra scheint zu keinem andern Zwecke besaitet zu seyn,

als um zur Ehre und zum Preiſe des Vaters der Welt zu tönen.“ Die Texteswort lauten ſo: τὰ γὰρ δυνάμενα τοὺς ἐπαίνους καὶ ὕμνους καὶ εὐδαιμονισμοὺς ἐκτραγῳδεῖν τοῦ γεννήσαντος πατρὸς ταῦτ' ἐστὶν, οὐρανός τε καὶ νοῦς. Ἄνθρωπος μὲν γὰρ ἐξαιρέτου παρὰ τὰ ἄλλα ζῶα γέρως ἔλαχε, θεραπεύειν τὸ ὄν· ὁ δὲ οὐρανὸς ἀεὶ μελῳδεῖ, κατὰ τὰς κινήσεις τῶν ὄντων ἐν αὐτῷ τὴν πάμμουσον ἁρμονίαν ἀποτελῶν· ἧς εἰ συνέβαινε τὴν ἠχὴν εἰς τὰς ἡμετέρας φθάνειν ἀκοὰς, ἐρωτες ἂν ἀκάθεκτοι, καὶ λελυττηκότες ἱμεροι, καὶ ἄπαυστοι καὶ μανιώδεις ἐγένοντο οἶστροι, καὶ τῶν ἀναγκαίων ἠνάγκασαν ἀπέχεσθαι, τρεφομένους μήκεθ' ὡς θνητοὶ τοῖς σιτίοις καὶ τοῖς ποτοῖς διὰ φάρυγγος, ἀλλ' ὡς οἱ μέλλοντες ἀπαθανατίζεσθαι δι' ὥτων, τῆς μουσικῆς τελείας ἐνθέαις ᾠδαῖς. Ὧν ἀκροατὴν Μωϋσῆν ἀσώματον γενόμενον λόγος ἔχει τεσσαράκοντα ἡμέρας καὶ τὰς ἴσας νύκτας, μήτε ἄρτου, μήτε ὕδατος ψαῦσαι τὸ παράπαν. Ὁ τοίνυν οὐρανὸς, τὸ μουσικῆς ἀρχέτυπον ὄργανον, ἄκρως ἡρμόσθαι δοκεῖ δι' οὐδὲν ἕτερον, ἢ ἵνα ἐπὶ τιμῇ τοῦ τῶν ὅλων πατρὸς ᾄδόμενοι ὕμνοι μουσικῶς ἐπιψάλλωνται. — Der Geiſt des Paradieſes und Dante's iſt über dieſe Anſicht ausgegoſſen. Sie ſoll dem Pythagoras ſchon bekannt geweſen ſeyn. Gewiß findet ſie ſich bei Plato, de republica X. und Ariſtoteles, de coelo II. cap. 9. Noch mehrere Male wird ſie von Philo wiederholt, aber nirgends ſo ſchön.

Was nun die Sterne ſelbſt betrifft, die in den Sphären kreiſen oder ſtehen, und jene himmliſche Muſik bereiten, ſo ſind ſie ihm lebendige Weſen, voll Geiſt, Tugend und Vollkommenheit. So de mundi opificio, Pf. I. 48, oben: „Es gebe, in Beziehung auf Tugend, dreierlei Weſen: ſolche, welcher weder zum Böſen noch Guten fähig ſeyen, weil ſie entweder gar keine Seele, oder weder Vernunft noch Sprache beſitzen, wie die Pflanzen und Thiere; zweitens ſolche, welche von gemiſchter Natur ſeyen, wie die Menſchen, die Gutes

und Böſes kraft der Freiheit des Willens zu thun vermögen; endlich gebe es noch ſolche Weſen, welche nur Tugend üben und unfähig zu aller Bosheit ſeyen. Von dieſer Art ſind die Sterne; οὗτοι γὰρ, fährt er fort, (ἀστέρες) ζῶά τε εἶναι λέγονται, καὶ ζῶα νοερὰ· μᾶλλον δὲ νοῦς αὐτῶν ὁ ἕκαστος ὅλος δι' ὅλου σπουδαῖος καὶ παντὸς ἀνεπίδεκτος κακοῦ. Ebenſo de gigantibus, Pf. II. 360, oben: „Jeder Theil der Welt habe ſeine eigenen Bewohner. Die Erde, die Landthiere, das Meer ſeine Fiſche und ſein Gewürm, der Himmel die Sterne: καὶ γὰρ οὗτοι ψυχαὶ ὅλαι δι' ὅλων ἀκήρατοί τε καὶ θεῖαι, παρ' ὃ καὶ κύκλῳ κινοῦνται, τὴν συγγενεστάτην νῷ κίνησιν· νοῦς γὰρ ἕκαστος αὐτῶν ἀκραιφνέστατος. Man vergleiche noch die ſchon öfters angeführte Stelle de somniis I. Pf. V. 62, wo er daſſelbe ſagt.

Da er den unteren Himmel, oder den Luftraum, mit körperloſen Seelen, den Aether aber mit ſolchen ſtrahlenden Weſen bevölkert, ſo iſt die Vermuthung natürlich, daß er ſich ein gewiſſes Verhältniß der Unterordnung zwiſchen beiden gedacht habe. Wir finden dieß wirklich ausgeſprochen im erſten Buche de monarchia, Mang. II. 213. „Einige halten die Sonne, den Mond und die andern Sterne für ſelbſtherrſchende Götter, und leiten Alles von ihnen ab; Moſes aber erklärt die Welt für entſtanden, ja er ſagt, daß ſie Herrſcher und Unterthanen habe. Herrſcher nämlich ſind die Planeten und wandelloſen Geſtirne; Unterthanen aber alle um die Erde ſchwebenden Naturen, ſo unter dem Monde leben. Dennoch haben jene Herrſcher keine eigene Oberherrlichkeit, ſondern ſie ſind Unterthanen des alleinigen Vaters der Welt, ſeine Regierung ahmen ſie nach, und ſind glücklich dadurch," u. ſ. w. Daß ſie nicht eigene, ſondern übertragene Herrſchergewalt beſitzen, wiederholt er in der Schrift de Cherubim, Pf. II. 48: „Völlige Ruhe komme nur Gott zu, ſelbſt den Sternen, dieſen ſeligen Weſen, nicht, dieweil ſie beſtändiger

Bewegung unterworfen ſind, und keine eigene Gewalt haben: *οὐκ ὄντα ἀντεξούσια.*

Wenn Philo auf dieſe Weiſe die Sterne für Herrſcher über himmliſche Naturen erklärt, ſollte er ihnen nicht auch Einfluß auf die irdiſchen Dinge eingeräumt haben? Wir finden dieß vielfach ausgeſprochen. So im zweiten Buche de monarchia, Mang. II. 226: „Alles werde erſt durch die himmliſchen Mächte klar: durch das Licht, das aus der Sonne ſtrömt, lernen wir die Eigenſchaften der Körper kennen; durch die Bewegung der Planeten erforſchen wir das Maaß der Zeit, Monate und Jahre; die Zahlen durch ebendieſelben, ſelbſt die Schifffahrt und die Meeresſtraßen ſind durch die Verhältniſſe der Sterne offenbar geworden.“ Nun fährt er fort: „Weiſe Männer haben noch Unzähliges aus der Beobachtung des Himmels voraus erkannt: Windſtille und Stürme, Fruchtbarkeit und Unfruchtbarkeit des Bodens, ja ſelbſt der Thiere, gelinde und glühende Sommer, kalte oder milde Winter, Dürre oder Regen u. dgl. Denn von allem Irdiſchen ſind die Zeichen am Himmel angeheftet: *σοφοὶ δ' ἄνδρες καὶ μυρία ἄλλ' ἄττα παρατηρήσαντες, ἀνεγράψαντο ἐκ τῶν οὐρανίων σημειωσάμενοι νηνεμίας καὶ πνευμάτων βίας, φορὰς καὶ ἀφορίας καρπῶν καὶ ἀνειμένα καὶ φλογωδέστατα θέρη, χειμῶνας ἐξαισίους καὶ ἐαρίζοντας, αὐχμοὺς καὶ ἐπομβρίας, εὐγονίας ζώων καὶ φυτῶν, καὶ τὸ ἐναντίον ἑκατέρων ἀγονίας καὶ ὅσα τοιουτότροπα. Πάντων γὰρ ἐστηλίτευται τῶν ἐπὶ γῆς ἐν οὐρανῷ τὰ σημεῖα.* Ganz ebenſo und noch ſtärker ſpricht er ſich aus, de mundi opificio, Pf. I. 36. und 38, welche Stelle man vergleiche.

Aus ſolchen Aeußerungen haben Einige ſchließen wollen, daß Philo aſtrologiſche Irrthümer gehegt; aber mit Unrecht, denn er behauptet gerade das Gegentheil. Der aſtrologiſche Glaube ſetzt zwei Meinungen voraus: erſtlich, daß das menſchliche Handeln nicht frei ſey; zweitens, daß die Ur-

ſache dieſer Nöthigung in den Sternen liege. Was nun das Erſte betrifft, ſo behauptet er auf's beſtimmteſte die Willensfreiheit, wie wir an ſeinem Orte zeigen werden. In Bezug auf das Zweite iſt zu bemerken, daß Philo in jenen Stellen nur von natürlichen Einflüſſen der Himmelskörper, die auch unſere und jede Zeit, wenn auch nicht in gleichem Umfange, annimmt, keineswegs aber von aſtrologiſcher Beſtimmung des menſchlichen Thuns redet. Dieß wäre an ſich ſchon genug, um letztere Vermuthung als irrig zu widerlegen; aber er ſpricht ſich auch ſonſt auf's beſtimmteſte gegen Aſtrologie aus. So, de migratione Abrahami, Pf. III. 494. Es wird hier die Wanderung Abraham's aus Chaldäa nach Haran und von Haran nach Paläſtina halb myſtiſch, halb hiſtoriſch dahin erklärt: Abraham, früher dem chaldäiſchen Irrthume unterworfen, habe ihn aufgegeben, und ſey ein Diener des wahren Gottes geworden. *Χαλδαῖοι τῶν ἄλλων ἀνθρώπων ἐκπεπονηκέναι διαφερόντως δοκοῦσιν ἀστρονομίαν καὶ γενεθλιαλογικὴν, τὰ ἐπίγεια τοῖς μετεώροις, καὶ τὰ οὐράνια τοῖς ἐπὶ γῆς ἁρμοζόμενοι, καὶ ὥσπερ διὰ μουσικῆς λόγων τὴν ἐμμελεστάτην συμφωνίαν τοῦ παντὸς ἐπιδεικνύμενοι τῇ τῶν μερῶν πρὸς ἄλληλα κοινωνίᾳ καὶ συμπαθείᾳ, τόποις μὲν διεζευγμένων, συγγενείᾳ δὲ οὐ διφκισμένων. Οὗτοι τὸν φαινόμενον τοῦτον κόσμον ἐν τοῖς οὖσιν ὑπετόπησαν εἶναι μόνον, ἢ θεὸν ὄντα αὐτὸν, ἢ ἐν αὐτῷ θεὸν περιέχοντα τὴν τῶν ὅλων ψυχήν. Εἱμαρμένην δὲ καὶ ἀνάγκην θεοπλαστήσαντες ἀσεβείας πολλῆς κατέπλησαν τὸν ἀνθρώπινον βίον, ἀναδιδάξαντες ὡς δίχα τῶν φαινομένων οὐδενός ἐστιν οὐδὲν αἴτιον τὸ παράπαν, ἀλλ' ἡλίου καὶ σελήνης, καὶ τῶν ἄλλων ἀστέρων αἱ περίοδοι τά τε ἀγαθὰ καὶ τὰ ἐναντία ἑκάστῳ τῶν ὄντων ἀπονέμουσι. Μωϋσῆς μέντοι τῇ μὲν ἐν τοῖς μέρεσι κοινωνίᾳ καὶ συμπαθείᾳ τοῦ παντὸς ἔοικε συνεπιγράφεσθαι, ἵνα καὶ γεννητὸν ἀποφηνάμενος τὸν κόσμον εἶναι, τῇ δὲ περὶ θεοῦ δόξῃ διαφέρεσθαι, μήτε γὰρ τὸν κόσμον, μήτε τὴν τοῦ κόσμου ψυχὴν*

τὸν πρῶτον εἶναι θεὸν, μηδὲ τοὺς ἀστέρας ἢ τὰς χορείας αὐτῶν τὰ πρεσβύτατα τῶν ἐν τοῖς ἀνθρώποις συμβαινόντων αἴτια· ἀλλὰ συνέχεσθαι μὲν τόδε τὸ πᾶν ὁρατοῖς δυνάμεσιν, ἃς ἀπὸ γῆς ἐσχάτων ἄχρις οὐρανοῦ περάτων ὁ δημιουργὸς ἀπέτεινε, τοῦ μὴ ἀνεθῆναι τὰ δεθέντα καλῶς προμηθούμενος. Die Wiſſenſchaft der Chaldäer wird hier als γενεθλιαλογικὴ, als eine ſolche beſtimmt, welche ein Fatum lehre, und Wohl und Wehe, alſo auch Tugend und Laſter von den Sternen ableite. Sie wird als ſolche verworfen und für Gottloſigkeit erklärt. Allerdings richtet Philo ſein Verdammungsurtheil mehr gegen den Theil des chaldäiſchen Wahns, nach welchem ſie die Welt für Gott halten, und man könnte deßhalb wohl noch an eine mittelbare Nöthigung des Willens durch die Sterne denken, ſofern ſie nämlich die Handlungen der Sterblichen nicht nach eigener Willkür, ſondern nach einem göttlichen Plane beſtimmen könnten. Aber, daß auch dieſe Modification der Anſicht Philo's zuwider iſt, zeigt eine Stelle der Schrift, quis rerum divinarum haeres sit, Pf. IV. 42, unten und 44. oben. Er ſagt hier über Genesis XV. 7: εἶπε πρὸς αὐτὸν (Ἀβραὰμ), ἐγὼ ὁ θεὸς, ὁ ἐξαγαγών σε ἐκ γῆς Χαλδαίων, ὥστε δοῦναί σοι τὴν γῆν ταύτην κληρονομῆσαι: „Gott erinnere Abraham in dieſen Worten an eine alte Wohlthat, und verſpreche ihm eine neue. Die alte Wohlthat beſtehe in der Entfernung vom chaldäiſchen Wahn, welcher ſo beſchrieben wird: τὸ μὲν οὖν πάλαι δωρηθὲν ἀγαθὸν ἔξοδος ἦν ἀπὸ τῆς Χαλδαϊκῆς μετεωρολογίας, ἥτις ἀνεδίδασκεν οὐ θεοῦ ἔργον, ἀλλὰ θεὸν κόσμον εἶναι ὑπολαμβάνειν, καὶ τό τε εὖ καὶ τὸ χεῖρον ἅπασι τοῖς οὖσιν, φοραῖς καὶ τεταγμέναις ἀστέρων περιόδοις ἀριθμεῖσθαι, καὶ ἐνθένδε τὴν ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ γένεσιν ἠρτῆσθαι. Deutlich wird hier der Irrthum in zwei Beſtandtheile aufgelöst, in das pantheiſtiſche und aſtrologiſche Element. Beide aber, und namentlich das letztere, werden als gottlos verdammt.

Wir könnten noch einen Schwarm von Stellen dieſer Art aus ſeinen allegoriſchen wie aus ſeinen hiſtoriſchen Schriften anführen, aber wir denken, das Geſagte genüge.

Die Sterne ſind ihm alſo belebte, fromme und geiſtige Weſen, die erſten an Rang unter den himmliſchen Mächten; ſie üben eine gewiſſe Herrſchaft aus über die äußere Natur, keineswegs aber auf das Handeln der Menſchen; ſie ſind Zeichen des Künftigen, weil man an ihnen gewiſſe Erſcheinungen der Erde vorausſehen kann.

Man wird geſtehen, daß dieſe ganze Anſicht von der Welt höchſt lebendig und freudig iſt. Man möchte ſie oft trunken nennen in Phantaſie. Und doch ſind in Philo's Theologie Elemente, welche dieſen Theil ſeiner Lehre ganz anders hätten geſtalten können. Erinnern wir uns, was er von der Materie und von der Kreatur ſagt, wie er die eine als ungöttlich, die andere unter dem Bilde des Abfalls darſtellt; bedenken wir ferner, daß ſich bei ihm ſchon Spuren jener mönchiſchen Sittenlehre finden, — wir werden weiter unten zeigen, daß er die Entfernung aus der Welt, die Einſamkeit für hohe Tugend erklärt. — Bei dieſen Anſichten war es faſt zu erwarten, daß er die Welt für ein Trauerhaus, für ein Grab anſehen, und alles Schöne dem andern Leben und dem Himmel vorbehalten würde, wie ſich der Begriff von κόσμος bald nach ihm geſtaltete. Aber vor dieſer Verirrung ſchützte ihn vielleicht die Natur, in der er lebte, und der Anblick der tropiſchen, ſo hell beſtirnten Nächte, gewiß aber die gut helleniſche Erziehung, die er erhielt, oder ſich ſelbſt gab; denn Phyſik und Aſtronomie, dieſe ſicherſten Stützen der Naturbewunderung und Zufriedenheit mit der Erde, machten einen Haupttheil derſelben aus; hiefür ſchützte ihn endlich der Geiſt der alten Klaſſiker, mit denen er von Jugend auf vertraut war, und ich möchte ſagen, auch der helleniſchen Sprache, in den er ſo tief eindrang, und die ih-

ren unsterblichen Genius, besonders dem Begriffe „Welt,“ aufdrückte, denn κόσμος bedeutet ja zugleich Welt und Schönheit.

Dem Zusammenhange gemäß, gehen wir nun über zur Lehre von den Engeln.

Eilftes Capitel.

Von den Engeln.

Die verschiedenen, bei Philo üblichen Namen der Engel sind: ἄγγελος, welches am häufigsten vorkommt; λόγος, wovon später; endlich δυνάμεις. Da letzterer Ausdruck wegen seiner Beziehung auf die Lehre von den Kräften besonders wichtig ist, so wollen wir zuerst auf ihn Rücksicht nehmen.

De confusione linguarum, Pf. III. 394, läßt sich Philo so vernehmen: „Der alleinige Gott hat unzählige Kräfte um sich, alle zum Seegen und Heile der Welt bestimmt; denn obgleich auch rächende und strafende Gewalten unter ihnen sind, so ist doch die Strafe nichts Schädliches, da sie Sünden verhindert und sühnet. Aus diesen Kräften nun ist die körperlose übersinnliche Welt gebildet, das Vorbild dieser sichtbaren, sie, die aus unsichtbaren Ideen besteht, wie die Erscheinungswelt aus Körpern. Wegen der Schönheit dieser beiden Welten, haben sich gewisse Menschen verleiten lassen, nicht nur sie selbst im Ganzen zu vergöttern, sondern auch die schönsten Theile derselben, Sonne und Mond und den ganzen Himmel. Diesen Wahn hatte Moses vor Augen, da er ausrief: (Deuter. X. 7.) „Herr, Herr, König der Götter!“ er wollte nämlich die tiefe Kluft zwischen dem Oberherrn und jenen untergeordneten Wesen bezeichnen. Es ist aber auch in der Luft ein heiliger Chor körperloser Seelen, welche Genossen der himmlischen sind. Engel nennt sie die heilige Schrift. Dieses ganze Heer, in bester Ordnung gereihet, ist

dem Dienſte des Allerhöchſten geweiht, deſſen Befehlen ſie unbedingt gehorchen. Denn im Himmel findet keine Pflichtvergeſſenheit ſtatt. Für den König iſt es paſſend, ſeine Kräfte zu Dienſten der Art zu gebrauchen, die ſich für ihn ſelbſt nicht ſchicken würden; denn wiewohl der Vater der Welt, keiner Kreatur zu ſeinem Dienſte bedarf, ſo übergibt er doch, des Anſtandes halber, gewiſſe Geſchäfte untergeordneten Kräften, ohne ihnen jedoch ſelbſtſtändige Gewalt zu laſſen, damit ſie nichts verfehlen.“

Die orientaliſche Hofhaltung, die hier auf Gott übergetragen wird, mag Bild ſeyn, ob es keineswegs nicht ausgemacht iſt, daß Philo nicht wirklich an etwas der Art dachte. Soviel iſt aber gewiß, daß die Engel unter die δυνάμεις gerechnet, daß ihnen gewiſſe Dienſte übertragen werden, die Gott, Anſtandes halber, nicht ſelbſt verrichten kann. Er beweist dieſen Satz gleich in den folgenden Worten an dem Beiſpiele des Menſchen, der nicht von Gott allein, ſondern theilweiſe von Engeln geſchaffen worden ſey, wegen ſeiner, aus Gutem und Böſem, gemiſchten Natur.

Wir haben nun in dieſer Stelle die Hauptmerkmale der Engellehre. Sie bewohnen einen Ort in der Luft und ſind körperloſe Seelen. Daſſelbe ſagt er nur viel deutlicher und ausführlicher in der ſchon öfter berührten Stelle, de somniis I, p. 627. 62 — 66: „Die Luft ſey voll von Bewohnern. Daß man dieſe nicht mit den Sinnen gewahr werde, iſt kein Grund dagegen, denn auch unſere Seele iſt unſichtbar. Außerdem iſt ja die Luft Quell alles Lebens, warum ſollte ſie denn ſelbſt nicht bewohnt ſeyn?“ — Nachdem er ſofort die Worte angeführt, die wir weiter oben gegeben, fährt er ſo fort: „Niemand ſpreche dem Luftraume ab, daß er belebt ſey; denn nicht öde iſt er, ſondern wie eine volkreiche Stadt voll Bewohner; Seelen, den Sternen gleich an Zahl, ſind ſeine unvergänglichen, unſterblichen Bürger. Von dieſen Seelen

fahren einige hernieder, um ſich in ſterbliche Leiber feſſeln zu laſſen. Es ſind dieß diejenigen, welche der Erde am nächſten ſind, und am meiſten das Fleiſch lieben, einige davon ſchweben wieder auf, ausgeſchieden aus ihren Körpern, nach beſtimmten Zeitläuften. Von dieſen ſinken dann einige wieder zurück, aus Sehnſucht nach den Gewohnheiten des ſterblichen Lebens; die andern aber haben ſeine Nichtigkeit erkannt, haben den Leib als ein Gefängniß und Grab anſehen gelernt, fliehen aus ihm als aus einem unreinen Behälter, ſchweben empor mit leichten Schwingen zum Aether, und leben ewig in den ſeligen Höhen. Andere hinwiederum ſind durch und durch rein, tugendhaft und göttlichen Geiſtes; dieſe haben nie Sehnſucht nach dem Irdiſchen gefühlt, ſondern ſie ſind Statthalter des Allmächtigen; ſie ſind gleichſam die Augen und Ohren des großen Königs, da ſie Alles ſehen und Alles hören. Dieſe Seelen nennen die Philoſophen δαίμονες, die heilige Schrift aber pflegt ſie mit einem paſſenden Namen Engel zu nennen; denn ſie bringen die Befehle des Vaters zu ſeinen Kindern, und die Bitten derſelbigen verkündigen ſie dem Vater. Deßwegen beſchreibt ſie auch die Schrift als auf- und niederfahrend, nicht, als ob der Allwiſſende Boten bedürfe, die ihm das Geſchehene verkündigen, ſondern um unſerer Schwäche willen, denn wir bedürfen Mittler und Verſöhner-Logoi, weil wir ihn ſelbſt, den Herr[illegible] der Welt, allzuſehr fürchten. Deßwegen haben wir auch einſt einen ſolchen Mittler angerufen, und zu ihm geſprochen: „Rede du für uns, daß der Herr nicht zu uns ſpreche, wir möchten ſonſt verderben“ (Exod. XX. 19.). Denn, um von Strafen gar nicht zu reden, nicht einmal die ungemiſchten Wohlthaten könnten wir faſſen, wenn Gott ſie ſelbſt uns reichen würde, und nicht vermittelſt ſeiner Diener.“

Alle Merkmale der Engellehre ſind hier beiſammen, und es ſind folgende Punkte zu beachten. Erſtlich, ſie werden

λόγοι genannt. Zweitens, sie zerfallen im Allgemeinen in zwei große Classen: solche, welche in sterbliche Leiber fahren, bei diesen fortwährende Ebbe und Fluth, Hinaufschweben und Heruntersinken; sie bewohnen den Ort des Luftraums, der zunächst an die Erde gränzt. Nur einige von ihnen steigen ganz geläutert empor, und nehmen dann eine höhere Stelle im Himmel ein. Die zweite Classe umfaßt die, welche ganz rein sind und tugendhaft, d. h. die eigentlichen Engel; sie werden Augen und Ohren des Höchsten genannt, nach einem Bilde, das von den orientalischen Höfen entlehnt ist. Sie sind Mittler und Fürsprecher, nicht, weil sie Gott um seinetwillen zu seinem Dienste bedarf, sondern, um die göttlichen Wirkungen durch ihre Vermittlung auf die Menschen so überzutragen, daß diese es, nach dem Ausdrucke der Schrift, ertragen können.

Diese Aeußerungen über die Natur der Engel sind ohne allen Zwang durch Allegorie, und aus reiner Ueberzeugung unseres Theosophen gegeben. Er kam darauf durch die Erklärung der Himmelsleiter, die er, ganz gegen seine sonstige Art, für kein Bild, sondern für etwas wahres hält. Als solche frei ausgesprochene Ansichten beweisen sie erstlich, daß er sich Gott als einen über der Welt, oder genauer, über der äußersten Sternensphäre thronenden König dachte, wie wir schon oben [illegible] der Lehre von Gott, angedeutet. Zweitens, daß der göttliche Logos keine bloße Kraft, sondern eine Person seyn muß. Denn wenn er die niedern Geister, die Engel, λόγοι nennt, und sie zu Vermittlern macht, so muß auch der Logos, als Vermittler, eine Person seyn, aus dem einfachen Grunde, weil Vermittlung nach der eigenen Erklärung unseres Verfassers, als ein Verkehr zweier Personen durch eine dritte bestimmt wird. Wir haben hier also einen neuen indirekten Beweis für die Richtigkeit unserer oben über die Logoslehre aufgestellten Behauptuug.

Andere Stellen über die Engel dienen nur als weitere Belege oder zur Ausführung. Die verſchiedenen Claſſen der Engel werden genau unterſchieden, de plantatione: Pf. III. 92, unten: Gott habe in der Luft ein zweifaches Geſchlecht geſchaffen, nämlich die ſichtbaren geflügelten Geſchöpfe, oder die Vögel, außerdem aber noch unſichtbare *δυνάμεις, ψυχῶν ὁ θίασος οὗτος ἀσωμάτων ἐστὶ, διακεκοσμημένων οὐ ταῖς αὐταῖς ἐν τάξεσιν· τὰς μὲν γὰρ εἰσκρίνεσθαι λόγος ἔχει σώμασι θνητοῖς, καὶ κατά τινας ὡρισμένας περιόδους ἀπαλλάττεσθαι πάλιν· τὰς δὲ θειοτέρας κατασκευῆς λαχούσας ἅπαντος ἀλογεῖν τοῦ γῆς χωρίου. Ἀνωτάτω δ' εἶναι πρὸς αὐτῷ τῷ αἰθέρι τὰς καθαρωτάτας, ἃς οἱ μὲν παρ' Ἕλλησι φιλοσοφήσαντες ἥρωας καλοῦσι, Μωϋσῆς δὲ ὀνόματι εὐθυβόλῳ χρώμενος ἀγγέλους προσαγορεύει, πρεσβευομένας καὶ διαγγελλούσας τά τε παρὰ τοῦ ἡγεμόνος τοῖς ὑπηκόοις ἀγαθὰ, καὶ τῷ βασιλεῖ ὧν εἰσὶν ὑπήκοοι χρεῖοι.* Es gibt alſo ſolche, welche aus Liebe zum Irdiſchen in ſterbliche Leiber fahren, und nach beſtimmter Zeit wieder zurückkehren; und ſolche, welche ganz rein im Aether wohnen; dieſe ſind die eigentlichen Vermittler und Boten; und endlich ſolche, welche eine höhere Natur haben, als die erſtere Claſſe, und nichts von der Erde wiſſen wollen; aber denn doch nicht ſo hoch ſtehen, als die zweiten. Dieſe letztern ſind rein geiſtig und durch und durch vernünftig. Philo beſchreibt [illegible] zweiten Buche de monarchia, Mang. II. 222, ſo: *ἀσώματοι ψυχαὶ, οὐ κράματα ἐκ λογικῆς καὶ ἀλόγου φύσεως, οἵας τὰς ἡμετέρας εἶναι συμβέβηκεν, ἀλλ' ἐκτετμημέναι τὸ ἄλογον, ὅλαι δι' ὅλων νοεραὶ, λογισμοὶ ἀκραιφνεῖς μονάδι ὁμοιούμενοι.* Sie heißen bisweilen *ἄγγελοι λειτουργοὶ*, öfters *δυνάμεις ὑπηρετούμεναι.*

Ihr Dienſt als Mittler, zwiſchen Gott und den Menſchen, iſt bald äußerlich ſichtbar; in dieſem Falle nehmen ſie menſchliche Leiber an. Von dieſer Art waren die drei Ge-

ſtalten, die, nach Genes. XVIII. 2, dem Abraham erſchienen ſind. cfr. de vita Abrahami, Pf. V. 289, oben. „Die drei verwieſen der Sarah ihr ungläubiges Lachen, und machten ihr bemerklich, daß bei Gott kein Ding unmöglich ſey. Da merkte Abraham, daß ſie keine gewöhnliche Menſchen ſeyen, ſondern Propheten oder Engel, welche Menſchengeſtalt angenommen: *τότε μοι δοκεῖ πρῶτον οὐκ ἐϑ' ὁμοίαν τῶν ὁρωμένων λαβεῖν φαντασίαν, ἀλλὰ σεμνοτέραν ἢ προφητῶν τινων ἢ ἀγγέλων μεταβαλόντων ἀπὸ πνευματικῆς καὶ ψυχοειδοῦς οὐσίας εἰς ἀνϑρωπόμορφον ἰδέαν.* Aber dieſer angenommene Leib iſt nur Schein, und wenn ihnen auch thieriſche Verrichtungen, wie Eſſen und Trinken, zugeſchrieben werden, ſo iſt dieß nicht wahrhaft zu verſtehen, ſondern anzunehmen, daß ſie ſich bloß ſtellten, als ob ſie äßen. Beides ſagt Philo ebendaſelbſt pag. 282: „Merkwürdig iſt es, daß jene Drei ſich hungrig ſtellten, da ſie es doch nicht waren, daß ſie zu eſſen ſchienen, da ſie doch nicht aßen. Noch wunderbarer aber iſt es, daß dieſe körperloſe Weſen aus Liebe zu den Frommen ſich einen Leib anbildeten.“

Solcher ſichtbaren Engel hat ſich Gott wahrſcheinlich bedient bei dem Begräbniſſe des Moſes, von dem Philo am Ende des dritten Buches, de vita Mosis, erzählt: er habe in göttlicher Begeiſterung ſeinen Tod und ſein Begräbniß, das nicht durch Menſchenhände, ſondern durch unſterbliche Kräfte bereitet worden ſey, vorausgeſagt.

Die Vermittlung durch Engel kann aber auch geiſtiger Art ſeyn, und ungeſehen die Seelen berühren. So in der Schrift, quod Deus sit immutabilis, Pf. II. 456, Mitte. Es iſt von den himmliſchen Schätzen die Rede, die bei Gott ſeyen, und allen Durſt der Seele auf ewig ſtillen (cfr. Joh. IV. 14.), wer von dieſen einmal gekoſtet, der wolle kein irdiſches Waſſer mehr trinken. Philo drückt dieß ſo aus: *οὐδὲ ἂν οὐκ ἐκ λάκκου πίοι, ᾧ δίδωσιν ὁ ϑεὸς τὰς ἀκράτου μεθύσμα-*

τος πόσεις, τότε μὲν διά τινος ὑπηρετοῦντος τῶν ἀγγέλων, ὃν οἰνοχοεῖν ἠξίωσε, τότε δὲ καὶ δι' ἑαυτοῦ, μηδένα τοῦ διδόντος καὶ τοῦ λαμβάνοντος μεταξὺ τιθείς. Wegen des Gegensatzes muß der Begriff „Engel" hier wörtlich genommen werden. Das Bild οἰνοχοεῖν wird bekanntlich ebenso vom Logos gebraucht.

Aehnlich ist eine Stelle aus dem ersten Buche de somniis, Pf. V. 34, oben. Philo sagt hier über Genes. XXVIII. 11: ἐπορεύθη Ἰακὼβ εἰς Χαρρὰν καὶ ἀπήντησε τόπῳ: „unter Ort sey der Logos zu verstehen; denn wenn die Seele Haran, d. h., die Sinne verlasse, so komme sie zunächst in den göttlichen Logos, der das Beste und Zuträglichste lehre. Nun fährt er fort: οὐ γὰρ ἀπαξιῶν ὁ θεὸς εἰς αἴσθησιν ἔρχεσθαι, τοὺς ἑαυτοῦ λόγους ἐπικουρίας ἕνεκα τῶν φιλαρέτων ἀποστέλλει· οἱ δὲ ἰατρεύουσιν καὶ ἐκνοσηλεύουσιν τὰ ψυχῆς ἀῤῥωστήματα, παραινέσεις ἱερὰς, ὥσπερ νόμους ἀκινήτους τιθέντες, καὶ ἐπὶ τὰ τούτων γυμνάσια καλοῦντες. Den Grund, warum Philo plötzlich von der Einheit, λόγος, auf die Mehrzahl, λόγοι, überspringt, haben wir oben schon, bei einem ähnlichen Beispiele, nachgewiesen. Er mußte nämlich, nach dem Zusammenhange der Allegorie, den Logos zu tief unter Gott herabsetzen, was nicht zu seinen übrigen Lehren vom Mittelwesen, wohl aber auf die λόγοι paßte. Uebrigens sind diese hier ohne Zweifel als Wesen zu nehmen, theils, weil sonst der Ausspruch keinen rechten Sinn geben würde, theils, weil er mit dieser Stelle seine Erklärung der Himmelsleiter vorbereitet, die er ja von wirklichen Engeln deutet. Statt der Lesart ἀπαξιῶν schlägt Mangey, als besser zu der übrigen Lehre Philo's von Gott passend, ἀξιῶν vor, ich halte aber die gewöhnliche Lesart für die richtigere. Philo will sagen: Gott erscheint den Seelen, nur nicht in eigener Person, sondern vermittelst seiner Engel.

So geistig genommen, wie in diesen letztern Stellen,

werden die Engel faſt zu Gedankendingen, ihre Weſenheit iſt dem Verſchwinden nahe. Es iſt daher nicht zu verwundern, wenn Philo hie und da die ἄγγελοι ſo anführt, daß man ungewiß iſt, ob er Weſen meine, oder nur in Bildern rede. So ſagt er im erſten Buche von den Träumen, Pf. V. 52, unten, und 54, oben, mit Beziehung auf eine ſittliche Erklärung der Himmelsleiter. „Die Seele des Asceten (deren Gattungsname Jakob iſt), ſtrebe nicht immer mit gleicher Kraft zur Vollendung an, ſondern, bald ſchwebe ſie auf, bald ſinke ſie wiederum zurück. Wenn ſie ſich wirklich zur Höhe erhebe, ſo werde ſie von den urbildlichen und körperloſen Strahlen des Vernunftquells erleuchtet; wenn ſie zurücksinke, nur von den Abbildern dieſer Urbilder, von unſterblichen λόγοι, welche die Schrift „Engel“ nenne.“

Was iſt nun unter dieſen ἄγγελοι λόγοι zu verſtehen? Es könnten wirkliche Engel gemeint ſeyn, und der Sinn wäre dann dieſer: wenn die Seele des Andächtigen ſich zur höchſten Höhe emporſchwingt, ſo ſchaut ſie die oberſten Kräfte Gottes, nach denen die Welt geformt iſt; ſinkt ſie aber zurück, ſo mag ſie nur noch die niederen Engel erkennen, die ſich zu den oberſten Kräften verhalten, wie der λόγος zu Gott, weßhalb ſie εἰκόνες heißen. Aber das Ganze könnte auch ein Bild ſeyn für den Gedanken, der höchſte Grad menſchlicher Erkenntniß iſt die geiſtige Anſchauung der Allmacht Gottes; die niederen und gewöhnlichen Grade, ſind die irdiſchen einzelnen Kenntniſſe, welche ſich zu jener verhalten, wie das Abbild zum Urbild. Ich möchte erſtere Erklärung vorziehen, wegen einer ähnlichen Stelle aus der Schrift, de migratione Abrahami, Pf. III. 490, unten. Er ſagt hier: „Niemand könne zur Erkenntniß Gottes ſich erheben, als der, den Gott ſelbſt führe, wer aber der Gottheit einmal folge, der habe die göttlichen λόγοι zu Begleitern, welche die Schrift Engel nenne.“ Auf dieſen Satz wendet er nun die Stelle, Genes.

XVIII. 16, an, wo es von Abraham heißt: „Er begleitete die drei Männer, die ihm im Haine Mamre erschienen waren“: *συνεπορεύετο μετ' αὐτῶν συμπροπέμπων αὐτούς*, und fährt so fort: „O der schönen Ausgleichung, nach welcher der Begleitende selbst begleitet wird, ganz dasselbe heimgebend, was er empfängt. So lange der Geist nicht vollendet ist, muß der göttliche Logos sein Wegweiser seyn. Denn es heißt ja in der Schrift (Exod. XXIII. 20.): Siehe, ich sende meinen Engel vor dir her, damit er dich bewahre auf deinen Wegen, und in das Land führe, das ich dir bereitet habe. Höre auf ihn und sey nicht ungehorsam, daß er nicht von dir ablasse, denn mein Name ist auf ihm.“ Ist der Geist aber zur höchsten Wissenschaft gelangt, so eilt er auf ihn zu, (Anspielung auf Genes. XVIII. 2.) und hält gleichen Schritt mit ihm; denn beide sind dann in gleicher Weise Nachfolger des höchsten Gottes.

Diese Stelle ist schwierig, und nur der Zusammenhang kann sie erklären. Die Schrift de migratione Abrahami ist ein mystischer Commentar zu Genes. XII. 1 — 7, wo erzählt wird, Abraham habe auf Jehova's Befehl, sein Vaterland, Chaldäa, seine Heimath und seine Verwandten verlassen, und sey in Begleitung seines Bruders Loth und seines Weibes Sarah nach dem gelobten Lande gezogen. Diese Auswanderung erklärt Philo auf den Uebergang vom chaldäischen Irrthume, der Abgötterei, zur Verehrung des einen Gottes; aber auch die Begleitung Loth's mußte gedeutet werden. Dieß führte ihn darauf, die verschiedenen mystischen Bedeutungen des biblischen Wortes „begleiten,“ *συμπορεύεσθαι*, *συνομαρτεῖν*, aufzuzählen. Sie sind sehr verschieden. Wenn es heißt, Abraham sey von Loth begleitet worden, so wolle dieß soviel besagen: der fromme Abraham habe auf seinem Wege zur Vollendung nicht immer einen sichern, festen Gang gehabt, noch gewußt, welchen Weg er einschlagen solle; denn Loth

bedeutet Wechsel und Mangel an Festigkeit. In ganz anderem Sinne komme das Wort vor, Genes. XIV. 24, wo Abraham einen Theil der Beute in Anspruch nimmt, für seinen Begleiter Eskol, Aner und Mamre. Diese Namen bedeuten τρόποι der beschaulichen Seele, durch welche sie zur Tugend geleitet werde. Ein Geist, der sie zu Begleitern habe, sey entschlossen, mit gesammter Kraft in die Höhe zu streben. Darum werde auch dem Frommen der Orakelspruch zu Theil (Exod. XXIV. 1.): „Gehe hinauf zu dem Herrn, du und Aaron, Nadab und Abihu und die 70 Aeltesten in Israel," dieß heiße: „Schwinge dich empor, o Seele, zur Anschauung Gottes, wohlgeordnet, geistig, freiwillig, ohne Furcht und mit Liebe; denn Aaron bedeute die Rede, welche dem prophetischen Geiste zur Offenbarung dient; Nadab aber freiwillig oder einen Mann, der Gott nicht aus Zwang dient; Abihu endlich, mein Vater, d. h., einen Sinn, der nicht einen Herrn, sondern einen Vater in Gott sieht. Jene Namen zusammen bedeuten die Kräfte eines Geistes, der würdig ist zu herrschen." Nun fährt Philo fort, um auf die letzteren Bedeutungen des Wortes συμπορεύεσθαι überzugehen. „Aber immer noch ist zu befürchten, der Geist möchte ohne göttliche Führung und ohne Weisheit emporstreben; darum bittet Moses, Gott möchte ihn selbst leiten. Denn er spricht (Exod. XXXIII. 15.): wenn du nicht selbst mich leitest, so führe mich nicht weg von hier. Jede Bewegung, ohne göttlichen Antrieb, ist schädlich, und es ist besser unten zu bleiben, wie die meisten Menschen, als ohne göttliche Führung aus irdischem Uebermuthe in die Höhe zu streben, wie es schon vielen Sophisten ergangen ist. Oder vielleicht wollen jene Worte auch soviel besagen: führe mich nicht in die Höhe, d. h. gib mir keine irdischen Güter, wie Reichthum, Ehre, Herrschaft, ohne daß du mich begleitest, d. h., ohne daß du mich sie ge-

brauchen lehrest, denn Vielen sind sie zum Fallstricke geworden, wenn Gott sie nicht leitete.“

Nun fährt Philo in den Worten fort, die wir zuerst gegeben haben.

Es ist vorerst klar, daß er in dieser Wendung die letzte Bedeutung des Wortes ἀκολουθεῖν erschöpfen wollte; denn vorher hat er es auf die menschlichen Geisteskräfte, die τρόποι ψυχῆς, dann auf Gott selbst angewandt, jetzt deutet er es auch auf die ἄγγελοι. Möglicherweise könnten nun die λόγοι, οὓς καλεῖν ἔθος ἀγγέλους, Bilder für die Tugenden, der Logos-Seelenführer, Sinnbild für die reine Vernunft seyn, so daß der Sinn wäre: ein Geist, der sich zu Gott erhebt, schwingt sich nicht bloß mit einem Theile seines Selbst, sondern mit seinen edelsten Kräften zum Höchsten empor, sein ganzes Wesen wird dadurch geadelt. Gegen diese Erklärung ließe sich einwenden, daß er dann ganz dasselbe sagen würde, was nach seiner eigenen Deutung in dem Spruche, Exod. XXIV. 1, liegen soll, daß er also auf diese Art gar nichts neues vorbrächte, was er doch mußte, da er hier eine neue Bedeutung des Wortes συμπορεύεσθαι aufführen will. Allein er würde immer noch etwas neues geben, zwar nicht der Bedeutung, aber doch dem Bilde nach, denn oben ist von Menschen, hier, mit Beziehung auf Exod. XXXIII. 20, von Engeln die Rede. Viel wichtiger, und entscheidend sind folgende zwei Einwürfe. Mit der Wendung: „aber immer ist zu fürchten, daß der Geist, ohne göttliche Führung, emporstreben möchte,“ spielt er den Begriff, συμπορεύεσθαι, auf etwas über, das nicht zum Wesen der Seele gehört, auf eine göttliche, von außen kommende Einwirkung. Da nun unsere Stelle, sowohl durch den Zusammenhang, als auch durch die Natur ihrer Worte und Bilder ebenfalls in die letztere Classe gehört, so muß unter λόγοι und λόγος auch etwas von der Seele verschiedenes, göttliche von außen wirkende Kräfte verstanden werden.

Ferner würde die Schilderung und Ausführung, die Philo dem Verſe, ἰδοὺ ἀποστέλλω, gibt, gar keinen Sinn haben, ſobald Logos als bloßes Bild genommen würde. Niemand wird dieß läugnen, man müßte denn etwa ſagen, Philo ſpringe von dem Hauptgedanken, der durch Logos im Allgemeinen bezeichnet werde, willkürlich ab, und verfolge das Bild ganz zwecklos, verleitet durch die Erzählung, Genes. XVIII., von der er ausgegangen war. Allein dieſe Anſicht verbietet ſchon der erſtere Einwurf, da er ja, dem Zuſammenhange nach, von außen kommende göttliche Wirkungen aufführen will.

Ich glaube demnach, daß er hier unter λόγος und λόγοι etwas weſenhaftes, d. h. göttliche Kräfte meint, welche die aufſtrebenden Gedanken wirklich zur Wahrheit leiten, und zwar um ſo mehr, da er auch ſonſt den Engel von Exod. XXXII. 20. für ein Weſen, und jene Erſcheinungen von Genes. XVIII. für wahrhafte Geſtalten erklärt, weßwegen es ihm um ſo näher liegen mußte, auch bei einer myſtiſchen Deutung, Kräfte in ihnen zu finden, die von der Seele ſelbſt verſchieden ſind. Allerdings iſt der Gedanke, der nach dieſer Erklärung angenommen wird, für unſere Art, die Sachen anzuſehen, auffallend; aber für die Zeit unſeres Verfaſſers nicht ohne Analogie. Leitete ja das jüdiſche wie das chriſtliche Alterthum die böſen Regungen in des Menſchen Herz vom Teufel, die guten von den Schutzgeiſtern oder den Genien eines Jeden her. Und Philo ſelbſt erklärt das vielnamige Weſen, das bald πνεῦμα ἅγιον, bald λόγος, bald σοφία genannt wird, für einen Geiſt, der die Menſchen in alle Wahrheit leitet.

Noch iſt in der letzteren Stelle der ſchnelle Uebergang von der Mehrheit λόγοι zu der Einheit λόγος zu bemerken. Der Grund dieſes Sprunges mag theils in dem Spruche, Exod. XXXI., liegen, der ihm zum Beweiſe ſeiner Behauptung, daß die Engel Geleiter der Seelen ſeyen, in den Sinn kam, und die Einzahl erforderte, theils aber auch darin, daß

es ihm däuchte, zu einem ψυχοπομπὸς sey ein höheres Wesen nöthig, als die gewöhnlichen Engel, nämlich der Fürst derselben. Wir hätten also hier gerade den entgegengesetzten Fall von dem, den wir oben bemerkt. Der Begründung des Satzes, den wir entwickelten, thut dieser Wechsel jedoch keinen Eintrag; denn wenn der Logos Seelenführer ist, warum nicht auch die λόγοι, von denen Philo zuerst ausging.

Soviel über diese Stelle. Es finden sich aber auch andere ähnliche, in denen die Engel offenbar bildlich angeführt werden. So de linguarum confusione, Pf. III. 326. Es ist hier von den Mißhandlungen die Rede, welche (nach Genes. XIX.) die Sodomiten den zwei Engeln zufügen wollten, die bei Loth herbergten. Philo deutet diese Geschichte mystisch auf den Krieg, welchen die niedern Seelenkräfte gegen den νοῦς führen, und läßt sich so vernehmen: „Siehest du nicht, wie die Thoren, die Geblendeten am Geiste, der doch helle sehen sollte, das Haus der Seele mit gesammter Macht umstürmen, um die hochheiligen λόγοι, welche ihre Wächter und Beschützer sind, zu schänden und zu verderben, ohne daß ein einziger sich den Rasenden entgegenstellt, oder wenigstens der Theilnahme an der Schändung entfliehen will? Denn nicht die Einen bloß, und die Andern nicht; nein, das ganze Volk umgab das Haus, jung und alt hatte sich gegen die göttlichen Werke, oder λόγοι, welche die Schrift Engel nennt, verschworen, (κατὰ τῶν θείων ἔργων καὶ λόγων συνομοσάμενοι, οὓς καλεῖν ἔθος ἀγγέλους). Der Ausdruck θείων ἔργων, als gleichbedeutend mit λόγων, spricht unabweislich für ein Bild, so wie die Worte οὓς καλεῖν ἔθος ἀγγέλους beweisen, daß auch dieser historisch klingende Beisatz, bildliche Darstellung nicht ausschließt.

Wir haben also hier ein merkwürdiges Beispiel von derselben Zweideutigkeit in der Lehre von den Engeln, als λόγοι, welche wir oben, in der Lehre vom Logos selbst, gefun-

den haben. Es iſt dieß auch nicht zu verwundern; ſobald Philo einmal die Schrift in doppeltem Sinne nahm, und die Erzählungen bald wörtlich, bald myſtiſch deutete, ſo mußte, wenn ein beſtimmter Begriff von geiſtigen Regungen in der Seele aufgeſtellt werden ſollte, der Name zum Bilde werden, weil wir keinen Begriff von höheren Weſen haben, welche reingeiſtig auf den Geiſt wirken können.

Es ſind nun noch zwei Fragen übrig; die erſte, ob Philo ſich auch böſe Engel dachte; die zweite, wer jene höhern Weſen ſeyen, die nach den obigen Stellen in ewigem Kreislaufe hinaufſtreben und wieder herunterſinken. Wir behandeln dieſe doppelte Frage auf einmal, weil ſie durch eine und dieſelbe Beweisſtelle gelöst wird. Die kurze Antwort iſt: Philo dachte ſich jene Seelen, die aus dem Luftraume herniederſteigen, als Menſchen; zweitens, es gibt nach ihm weder einen Teufel, noch überhaupt böſe Engel. Dieß geht hervor aus der Schrift de gigantibus, Pf. II. 358 — 364. Mang. I. 263. u. flg. Philo erklärt in dieſer Schrift die Worte, Genes. VI. 2 — 5, und äußert ſich über den zweiten Vers, (in dem er ſtatt υἱοὶ θεοῦ, wie es in den heutigen LXX. lautet, mit mehreren andern alten griechiſchen Vätern, ἄγγελοι θεοῦ lieſt) alſo: „Die Engel Gottes ſahen, daß die Töchter der Menſchen ſchön ſind, und laſen ſich diejenigen unter ihnen aus, die ihnen wohlgefielen. Die Weſen, welche die andern Philoſophen Dämonen nennen, werden von Moſes mit dem Namen Engel bezeichnet. Es ſind dieß Seelen, die in der Luft herumſchweben. Niemand glaube, daß dieß ein bloßes Mährchen ſey. Denn die ganze Welt muß belebt ſeyn, und jedes der Elemente fordert ſeine Bewohner. Die Erde hat die Landthiere, das Meer und die Flüſſe die Waſſerbewohner, das Feuer ſeine Salamander, die ſich beſonders häufig in Macedonien finden ſollen, der Himmel die Sterne. Denn auch dieſe ſind reine und göttliche Seelen,

weßhalb ſie ſich im Kreiſe herumdrehen, was die natürlichſte Bewegung für den Geiſt iſt. So muß denn auch der Luftraum ſeine Geſchöpfe haben, ob ſie gleich nicht ſichtbar ſind.“ Er beweist ihre Exiſtenz in den folgenden Worten, theils negativ daraus, daß ja auch die menſchlichen Seelen nicht ſichtbar ſeyen und doch exiſtiren, theils poſitiv aus dem Grunde, daß die Luft Quell des Lebens für alle Geſchöpfe ſey, indem durch üble Luft alles zu Grunde gehe, durch gute aber geſtärkt werde, woraus denn natürlich folge, daß ſie vor allen andern Elementen Leben und Geſchöpfe in ſich ſchließe. Hierauf fährt er ſo fort: „Von dieſen Seelen ſteigen die einen in Leiber herab, die andern dagegen wollen mit keinem Theile der Erde Verkehr haben, ſondern heilig, rein und nur mit dem Dienſte des Vaters beſchäftigt, werden ſie von Dieſem zur Aufſicht über die Sterblichen gebraucht. Jene andern aber ſtürzen in den Leib, wie in einen Strom herab, und werden zum Theile von den Wirbeln deſſelben verſchlungen und gehen unter; einigen dagegen unter ihnen gelingt es, dem Andrange zu widerſtehen; ſie tauchen auf aus der Tiefe, und ſchwingen ſich mit der Zeit wieder zu dem Orte empor, von dem ſie herabgekommen ſind. Dieß ſind die Seelen derer, welche ſich der Weisheit ergaben, und vom Anfange bis zum Ende geſtrebt haben, dem Leben im Leibe abzuſterben (τὸν μετὰ σωμάτων ἀποθνήσκειν βίον), um des ewigen und geiſtigen Lebens bei dem Ungebornen und Unvergänglichen theilhaftig zu werden. Jene aber, welche verſchlungen werden, ſind die Seelen der gewöhnlichen Menſchen, welche die Weisheit vernachläſſigten, und ſich wandelbaren und dem Zufalle unterworfenen Dingen hingaben, von denen keines auf den unſterblichen Geiſt Bezug hat, nämlich der Leiche, die an uns angefeſſelt iſt, d. h. dem Leibe, oder auch andern Dingen, die noch lebloſer ſind, als der Leib,

wie Ruhm, Geld, Herrschsucht, und was dergleichen Täuschungen mehr sind.“

„Willst du daher dem Aberglauben, einem großen Uebel, entfliehen, so halte Seelen, Engel und Dämonen zwar für verschiedene Namen, aber für eine und dieselbe Sache. Gleichwie die Menge von guten und bösen Dämonen und Seelen spricht, so halte du dafür, daß es unter den Engeln würdige Geister gibt, die Vermittler sind zwischen Gott und den Menschen, aber auch unwürdige, die jenen Namen gar nicht verdienen. Bei diesem Glauben wirst du die Wahrheit nicht verfehlen. Hiefür spricht die Stelle des Psalmisten (77, 49.): ἐξαπέστειλεν εἰς αὐτοὺς ὀργὴν θυμοῦ αὐτοῦ, θυμὸν καὶ ὀργὴν καὶ θλῖψιν, ἀποστολὴν δι' ἀγγέλων πονηρῶν. Er meint hiemit die Schlechten, des Namens der Engel Unwürdigen, welche die Töchter des ächten Logos, die Wissenschaften und Tugenden, nicht kennen, sondern der Sterblichen Töchtern nachlaufen, welche keine geistige Schöne an sich haben, sondern nur trügerischen Reiz, der die Sinne bestrickt. Sie nehmen sich aber nicht Jede ohne Unterschied, sondern der Eine liest diese, der Andere jene heraus; die Einen die Töchter des Gesichts, die Andern des Gehörs, wieder Andere des Geschmacks u. s. w. Denn verschieden ist der Hang nach Lust, dem Einen gefällt dieß, dem Andern jenes.“

Aus dieser merkwürdigen Stelle geht erstlich hervor, daß Philo in der angegebnen Erzählung der Genesis eine gewisse äußere Wahrheit anerkennt, ohne jedoch die Unzucht der Engel wörtlich zu nehmen; vielmehr findet er bloß den Sinn darin: himmlische Seelen seyen aus Liebe zum Fleische herabgesunken von den seligen Höhen, in denen sie lebten. Für's zweite ersehen wir daraus, daß er keine besondere bösen Engel, noch einen Fürsten derselben anerkennt; wiewohl er deutlich genug den Glauben an den Teufel, als Volksmeinung bezeichnet. Für ihn gibt es nur gefallene Geister, und diese

ſind die Menſchen. Man halte dieß nicht für eine zufällige Anſicht, ſie iſt vielmehr auf's innigſte mit ſeinem ganzen Syſteme verwoben. Er findet nämlich, wie wir ſchon gezeigt haben und noch zeigen werden, das Böſe im Fleiſche oder in dem Leibe, folglich kann es für ihn auch keinen körperloſen, böſen Geiſt, alſo auch keine Teufel geben; im Gegentheile, ſo wie ein höheres Weſen böſe wird, d. h., ſobald es ſich von der Liebe zur Materie beſiegen läßt, ſinkt es auf die Erde herab, und wird in den Leib, als in ein Gefängniß, eingeſchloſſen. Deßhalb findet ſich auch nirgends, in unſeres Philoſophen Schriften, eine Spur von einem böſen Engel. In dem erſten Buche de vita Mosis, Mang. II. 124, gegen oben, wird zwar ein *δαιμόνιον* erwähnt, ohne Zweifel in böſer Bedeutung: „Balak habe den Seher Bileam, am Morgen nach ſeiner Ankunft, auf einen Hügel geführt, wo die Säule eines *δαιμόνιον* ſtand, das die Eingebornen verehrten.“ *Ἔνθα καὶ στήλην δαιμονίου συνέβαινεν ἱδρύσθαι, ἣν οἱ ἐγχώριοι προσκύνουν.* Allein wahrſcheinlich verſtand er darunter einen Götzen, der nicht in der Wirklichkeit, ſondern im Aberglauben der Eingebornen, exiſtirte. — Wir haben gezeigt, daß jene Engel der dritten Claſſe zu Menſchen werden. Somit ſind wir in unſerer Darſtellung auf den Punkt gekommen, wo wir am ſchicklichſten den Himmel verlaſſen, und zu dem Geſchlechte der Erdgebornen herabſteigen können.

Zwölftes Capitel.

Die Lehre vom Menſchen.

Dieſe zerfällt in zwei nicht zuſammenhängende Abſchnitte, in deren einem die Philoſophie, im andern die moſaiſche Offenbarung vorherrſcht; der eine handelt von der Natur des Menſchen im Allgemeinen, der andere von der Geſchichte des erſten Menſchen nach Moſes. Beginnen wir mit dem erſteren.

Daß die Menſchenſeelen präexiſtiren, erfuhren wir ſchon aus dem Ende des vorhergehenden Capitels. Philo ſagt es an andern Stellen noch deutlicher. So in dem erſten Buche von den Träumen, Pf. V. 82, oben. „Die Verheißung, welche Gott (Genes. XXVIII. 15.) dem Jakob im Traume gibt, ſey vielleicht von der Unvergänglichkeit der Seele zu verſtehen. „Denn ſie hat, wie wir oben gezeigt (er meint die Stelle, Pf. V. 60. 62, die wir ebenfalls oben gegeben), den himmliſchen Raum verlaſſen, und iſt, wie in ein fremdes Land, in den Leib eingewandert. Aus dieſem führt Gott diejenigen wieder zurück, die ihm wohlgefallen: ἀπολιποῦσα (ἡ ψυχὴ) τὸν οὐράνιον τόπον, καθάπερ εἰς ξένην χώραν ἦλθε τὸ σῶμα. Auf ähnliche Weiſe braucht er in der Schrift, quis rerum divinarum haeres sit, Pf. IV. 122., vom Geboren werden, den Ausdruck: ἐπειδὰν ἄνωθεν ἀπ' οὐρανοῦ καταβὰς ὁ νοῦς ἐνδεθῇ ταῖς σώματος ἀνάγκαις, und vom Sterben: καθόδον τὴν εἰς πατρίδα εὑρεῖν. Ebendeßhalb nennt er das irdiſche Leben ſehr oft eine Pilgrimſchaft. So de mundi opificio, Pf. . 92, oben: „die Worte: Gott blies dem Menſchen den lebendigen Odem in die Naſe,“ ſeyen ſo zu verſtehen: ein Theil jener ſeligen himmliſchen Natur habe ſich nach unten gewandt, wie zu einer Colonie, ἀποικίαν τὴν ἐνθάδε στειλάμενον. Ebenſo de agricultura, Pf. III. 30, unten. Er deutet hier die Worte der Jakobiden an Pharao, εἶπαν τῷ Φαραὼ παροικεῖν ἐν τῇ γῇ ἥκαμεν, Genes. XLVII. 4, myſtiſch ſo: „Wenn euch ein Tadelſüchtiger befragt, warum ſeyd ihr, die ihr doch von Geburt an Hirtenleute und mit der Sorge eurer Seelenheerde beſchäftigt waret, nach Aegypten, d. h., in den Leib, in das Reich der Leidenſchaften eingezogen, ſo könnt ihr frei antworten: nicht, um darin zu wohnen, κατοικεῖν, ſondern bloß um Beiſaſſen zu ſeyn, παροικεῖν. Denn in Wahrheit hält jeder Weiſe für ſein Vaterland den Himmel, und die Erde für die Fremde.“ —

Zum Verſtändniſſe dieſer Stelle muß man ſich erinnern, daß Philo Aegypten zum Sinnbilde des Leibes und des [illegible] macht, ποιμὴν aber für den myſtiſchen Ausdruck deßjenigen anſieht, der ſeine Seelenkräfte in Ordnung hält.

Der Himmel, d. h. der Luftraum, oder auch die höheren Sphären, ſind das wahre Vaterland der Seelen. Deßwegen ſagt er, de decalogo, Mang. II. 202, Mitte, der Menſch ſey, ſeinem edelſten Theile, der Seele nach, dem Himmel verwandt: ἄνθρωπος δὲ ζῶον ἄριστον κατὰ τὸ κρεῖττον τῶν ἐν ἑαυτῷ, τὴν ψυχὴν, συγγενέστατος τῷ καθαρωτάτῳ τῆς οὐσίας, οὐρανῷ. Und ebendeßhalb konnte er, de nominum mutatione, Pf. IV. 430, Mitte, ſagen: „Das Geſchlecht der Weiſen ſey häufig im Himmel, ſelten auf Erden.“ Τοῦτο τὸ γένος (τῶν σοφῶν) σπάνιον μὲν ἐπὶ γῆς, παμπολὺ δὲ ἐν οὐρανῷ.

Den himmliſchen Urſprung der Seele drückt er in verſchiedenen Bildern aus, iſt aber über die eigentliche Natur des Geiſtes nicht recht mit ſich einig. Gewöhnlich nennt er ihn ἀπόσπασμα oder ἀπαύγασμα θεοῦ, θεῖον oder θείας φύσεως. So de mundi opificio, Pf. I. 100, oben: „Die Verwandtſchaft der Menſchen mit dem himmliſchen Vater ſey auch nach dem Sündenfalle geblieben. Von welcher Art iſt nun dieſe Verwandtſchaft: ἡ δὲ συγγένεια τίς; πᾶς ἄνθρωπος κατὰ μὲν τὴν διάνοιαν φκείωται θείῳ λόγῳ, τῆς μακαρίας φύσεως ἐκμαγεῖον, ἢ ἀπόσπασμα ἢ ἀπαύγασμα γεγονώς. Die φύσις μακαρία iſt natürlich Gott. Ebenſo de somniis I, Pf. V. 18: „Der menſchliche Geiſt ſey ein ἀπόσπασμα θεῖον. Doch die merkwürdigſte Stelle in dieſer Beziehung findet ſich, quod deterior potior. insidiari soleat, Pf. II. 202, Mitte, Mang. I. 208, unten. Er hatte vorher die Kraft der menſchlichen Erkenntniß geprieſen, welche Himmel und Erde, das Sichtbare und Unſichtbare umfaſſe, und fährt nun ſo fort: „Wie wäre es möglich, daß der Geiſt, ein kleines Ding, eingeſchloſſen in das Herz oder das Gehirn, die Größe

der Welt und des Himmels faſſen könnte, wenn er nicht ein Bruchſtück von jener göttlichen Seele wäre; aber ein Bruchſtück, das nicht von ſeinem Ganzen getrennt iſt. Denn nichts wird vom Göttlichen durch Abtrennung ausgeſchieden, ſondern nur durch Ausdehnung. Weßhalb auch der menſchliche Geiſt, wenn er die Welt betrachtet, ſich bis zu den Gränzen des Alls hinausſtreckt, ohne zu brechen; denn ſeine Kraft iſt dehnbar. *Πῶς εἰκὸς, βραχὺν οὕτως ὄντα τὸν ἀνθρώπινον νοῦν μήνιγγι ἢ καρδίᾳ, βραχέσιν ὄγκοις, ἐγκατειλημμένον, μέγεθος οὐρανοῦ καὶ κόσμου χωρῆσαι τοσοῦτον, εἰ μὴ τῆς θείας καὶ εὐδαίμονος ψυχῆς ἐκείνης ἀπόσπασμα ἦν οὐ διαιρετόν; Τέμνεται γὰρ οὐδὲν τοῦ θείου κατ' ἀπάρτησιν, ἀλλὰ μόνον ἐκτείνεται. Διὸ μεμοιραμένος τῆς ἐν τῷ παντὶ τελειότητος, ὅταν ἐννοῇ κόσμον, τοῖς πέρασι τοῦ παντὸς συνευρύνεται, ῥῆξιν οὐ λαμβάνων. Ὅλκὸς γὰρ ἡ δύναμις αὐτοῦ.* Auf die hohe Wichtigkeit dieſer Stelle werden wir ſpäter zurückkommen.

Philo bleibt jedoch der Anſicht, die hier ausgeſprochen iſt, nicht überall treu. Man vergleiche de nominum mutatione, Pf. IV. 416, von unten: *νοῦς βραχύτατον μέν ὄνομα, τελειότατον δὲ καὶ περιμάχητον ἔργον, τῆς τοῦ παντὸς ψυχῆς ἀπόσπασμα, ἢ ὅπερ ὁσιώτερον εἰπεῖν τοῖς κατὰ Μωϋσῆν φιλοσοφοῦσιν εἰκόνος θείας ἐκμαγεῖον ἐμφερὲς.* Er fühlte alſo, daß erſtere Anſicht nicht mit der moſaiſchen übereinſtimme; dennoch ſtellt er beide zuſammen, beinah, als wären ſie nur dem Ausdrucke, nicht der Sache nach, verſchieden, während in der That beide ſich ganz entgegengeſetzt ſind.

Man ſieht indeß, daß er die Seele für etwas körperähnliches hält. Dieß führt uns auf die Frage über die Beſtandtheile der Seele und ihr Weſen. Philo kannte die Schwierigkeit derſelben recht gut. Im erſten Buche von den Trauungen, Pf. V. 16, oben, Mang. I. 625, ſagt er: „Von den vier Theilen, aus welchen der Menſch beſteht, ſind drei, näm-

lich der Leib, die Sinne und die Rede, begreiflich. Der vierte aber, nämlich der Geiſt, iſt nicht begreiflich, [illegible] iſt er, ſeinem Weſen nach, Geiſt, Blut oder gar Leib? Leib iſt er nicht, ſondern er iſt unkörperlich. Iſt er aber Gränze, Geſtalt, Zahl, Thätigkeit, Harmonie oder etwas dergleichen? (ἢ πέρας, ἢ εἶδος, ἢ ἀριθμός, ἢ ἐντελέχεια, ἢ ἁρμονία, ἤ τι τῶν ὄντων). Und bei der Geburt, kommt er da ſchon ausgebildet in uns hinein, oder wird die Feuernatur in uns, wie Eiſen in der Werkſtätte des Schmiedes, von der umſtrömenden Luft, wie in der Schmiede durch kaltes Waſſer, zur feſten Maſſe, weßwegen auch ψυχὴ von ψύξις abgeleitet ſeyn dürfte? Und weiter, erlöſcht er, wenn wir ſterben, und geht er mit dem Leibe zu Grunde, oder überlebt er ihn, oder iſt er gar unvergänglich?“ So ſchwankend ſich auch Philo in dieſen Worten ausſpricht, ſo leuchtet doch die Meinung durch, daß der Geiſt ein Bruchſtück des Aethers ſey, der, nach ihm, göttliches Feuer iſt. Für dieſe Anſicht zeugen noch viele andere Stellen. So legis allegor. III. Pf. I. 336, Mitte: τὸ σῶμα ἐκ γῆς δεδημιούργηται, ἡ δὲ ψυχὴ αἰθέριός ἐστιν, ἀπόσπασμα θεῖον. Und quod Deus sit immut., Pf. II. 408, oben: ἡ ψυχὴ οὐκ ἐκ τῶν αὐτῶν στοιχείων, ἐξ ὧν τὰ ἄλλα ἀπετελεῖτο διεπλάσθη· καθαρωτέρας δὲ καὶ ἀμείνονος ἔλαχε τῆς οὐσίας, ἐξ ἧς αἱ θεῖαι φύσεις (die Sterne) ἐδημιουργοῦντο. Dieſer Stoff iſt bekanntlich der Aether. Man vergleiche noch quis rerum divinarum haeres sit, Pf. IV. 126, oben: „Gleich wie Worte und Namen aus Buchſtaben beſtehen und in dieſe ſich auflöſen, ſo iſt jeder von uns aus den vier Elementen gebildet, und wird einſt an jedes derſelben ſeine Schuld bezahlen. Dieß gilt aber nur von dem Leibe, das geiſtige und himmliſche Geſchlecht der Seele, kehrt in den Himmel, wie in ihr Vaterhaus, zurück. Denn es gibt, nach dem Ausſpruche eines alten Weiſen, einen fünften Stoff, der ſich im Kreiſe dreht, und edler iſt als die vier andern. Aus die-

ſem ſollen die Sterne und der ganze Himmel gebildet ſeyn, und auf [illegible] iſt auch die Seele abzuleiten (*ἧς κατὰ τὸ ἀκόλουθον θεῖόν καὶ τὴν ἀνθρωπίνην ψυχὴν ἀπόσπασμα*).“ Der alte Weiſe, auf den er ſich beruft, iſt ohne Zweifel Ariſtoteles, cfr. de coelo I. cap. 2.

Abermals bleibt jedoch unſer Theoſoph dieſer Anſicht, die freilich weder zur Ideenlehre, noch zu den moſaiſchen Urkunden paßt, nicht überall treu, ſondern in andern Stellen ſchimmert das moſaiſche Vorbild durch. So de plantatione, Pf. III. 94, unten: *οἱ μὲν ἄλλοι τῆς αἰθερίου φύσεως τὸν ἡμέτερον νοῦν μοῖραν εἰπόντες εἶναι συγγένειαν ἀνθρώπῳ πρὸς αἰθέρα ἀνῆψαν. Ὁ δὲ μέγας Μωϋσῆς οὐδενὶ τῶν γεγονότων τῆς λογικῆς ψυχῆς τὸ εἶδος ὡμοίωσεν, ἀλλ᾽ εἶπεν αὐτὴν τοῦ θείου καὶ ἀοράτου πνεύματος ἐκείνου δόκιμον εἶναι νόμισμα, οὐσιωθεῖσαν καὶ τυπωθεῖσαν σφραγῖδι θεοῦ, ἧς ὁ χαρακτὴρ ἐστιν ἀΐδιος λόγος.* Ich folge nämlich der nach Euſebius verbeſſerten Lesart, ſtatt der offenbar verdorbenen in den Handſchriften.

Zu vergleichen iſt noch de concupiscentia, Mang. II. 356, gegen unten: „Das Weſen der Seele iſt Geiſt, ſo lehrt uns Moſes; denn da er ſagt, Gott hauchte die Seele ein, ſo liegt am Tage, daß ſie etwas ätheriſches, ein Hauch iſt, oder vielmehr noch etwas beſſeres als ätheriſcher Hauch, nämlich ein Abglanz der ſeligen und dreimal ſeligen Natur (*τὸ δ᾽ ἐμφυσώμενον, δῆλον ὡς αἰθέριον ἦν πνεῦμα, καὶ εἰ δή τι αἰθερίου πνεύματος κρεῖττον, ἄτε τῆς μακαρίας καὶ τρισμακαρίας φύσεως ἀπαύγασμα.* Dieſe Stelle iſt der vorhergehenden darin gleich, daß ſie die Seele nicht aus dem Aether abgeleitet wiſſen will, ungleich aber darin, daß ſie wieder zur Emanation zurückkehrt, welche in dem Ausdrucke *ἀπαύγασμα* deutlich genug liegt.

Wir müſſen alſo ſagen, daß Philo in dieſem Punkte, wie in ſo vielen andern, nicht mit ſich einig iſt, indem er

meiſt einen beſtimmten Begriff, den (Aetherſtoff), hie und da ein x (bald dreimal ſelige Natur, bald Abbild des Logos, bald Idee genannt), als Grundſtoff der Seelen annimmt. Dieß gilt jedoch nur in der Theorie, wenn ich ſo ſagen darf, in der Praxis iſt er entſchieden; die Anſicht, daß die Seele aus ätheriſcher Feuernatur beſtehe, iſt beſtimmt ſeine eigene. Hiefür ſpricht vorerſt die überwiegende Mehrzahl der Stellen, in denen er der ätheriſchen Abſtammung huldigt. Die andere Ableitung bringt er nur beiläufig vor und nie da, wo er ſich beſtimmt über das Weſen der Seele auslaſſen will. Für's zweite ſpricht dafür ſeine ganze Theoſophie. Denn wenn die Sterne, wenn die höchſten Engel aus jenem Lichtſtoffe gewoben ſind, wenn derſelbe Urborn alles Lebens iſt, wie Philo oft behauptet, warum nicht auch die menſchlichen Seelen? Ferner, wenn Gott ein Lichtweſen iſt, auf welche Meinung ſich unſer Verfaſſer beſtimmt neigt, warum nicht auch die Seelen, da ſie ja göttlicher Natur ſeyn ſollen? Endlich iſt die ganze Lehre vom λόγος, vom πνεῦμα ἅγιον, vom Einfluſſe der Engel auf die Menſchengeiſter, von den Gnadenwirkungen nur aus jener Stelle, quod deter. potior. ins. sol., begreiflich, welche die Seelen zu einem ἀπόσπασμα θεῖον οὐ διαιρετὸν macht. Denn wenn die Seele ein herniedergedehnter, nicht abgeriſſener Theil jenes himmliſchen Stoffes iſt, dann ſteht die Geiſterwelt in innigſter, phyſiſcher Verbindung; und wie die elektriſche Materie, durch gute Leiter gefördert, mit Gedankenſchnelle auf unendliche Entfernung wirkt, und ungeſehen das Mark der Dinge durchdringt, ſo können, nach unſeres Theoſophen Anſicht, die himmliſchen Naturen alle, Gott, der Logos, der heilige Geiſt, die Engel, verbunden durch ein unſichtbares, unzerreißbares Band (τῷ οὐ διαιρετὰ εἶναι) in jedem Momente auf jede Seele wirken, und ſo allein kann die himmliſche Natur, der Logos, zum innern Principe der Geiſter werden, was eine der auffallend-

sten Lehren der Alexandriner ist. Demnach ist die benannte Stelle eine der wichtigsten in den Schriften Philo's, ja man könnte sagen, sie enthalte den Schlüssel zu seinem ganzen Systeme, und sie haben wir auch gemeint, wenn wir in den früheren Capiteln auf eine weitere Entwicklung der philonischen Lehre verwiesen, welche die Lehre von den himmlischen Naturen erst klar machen werde.

Als ein Himmelsgeborner ist der Mensch frei; denn in nichts zeigt sich sein göttlicher Ursprung so schön, als in der göttlichen Freiheit, die ihm vor allen andern Kreaturen zu Theil geworden. Ganz so, quod Deus sit immutabilis, Pf. II. 408: „Der Mensch sey aus dem nämlichen Stoffe, aus welchem die Himmelsnaturen, und deßhalb unvergänglich. Denn ihn allein hat Gott der Freiheit gewürdigt, und die Bande der Nothwendigkeit, die alle Geschöpfe fesseln, für ihn aufgehoben; er hat ihn an dem herrlichsten eigenen Vorzuge, soviel der Mensch davon fassen konnte, Theil nehmen lassen. Deßwegen ist er aber auch zurechnungsfähig; den Thieren und Pflanzen kann man weder Fruchtbarkeit als Verdienst, noch Unfruchtbarkeit als Schuld anrechnen, aber er allein verdient Tadel, wenn er Böses thut, und wird auch dafür gestraft.

Aehnlich ist eine Stelle aus dem ersten Buche leg. alleg., Pf. I. 142: „Um seiner Gerechtigkeit willen habe Gott der menschlichen Seele den Geist eingehaucht“ (cfr. Genes. II. 7.), denn wäre dem Menschen das wahre Leben nicht eingegeben worden, und wäre er also zur Tugend unfähig gewesen, so hätte er, für seine Sünden bestraft, sagen können, daß er ungerecht bestraft werde: Gott selbst sey an seinen Vergehungen schuld, weil Er ihm, die Möglichkeit, Gutes zu thun, nicht verliehen; denn Fehler ohne Freiheit seyen keine Fehler.

Wegen dieser göttlichen Eigenschaft wird die Seele ein Tempel Gottes genannt. So in der schon früher angeführ-

ten Stelle de somniis I, Pf. V. 98, oben: „Es gebe zwei Tempel Gottes," ἓν μὲν ὅδε ὁ κόσμος, ἕτερον δὲ [illegible] ψυχή. Ebenso de nobilitate, Mang. II. 437, unten: „Das wahrhafte Gute habe in nichts äußerem seinen Sitz, weder im Körper, noch in der Seele, sondern allein in dem königlichen Geiste. Denn da Gott wegen seiner Milde und Güte das Gute in die Welt einführen wollte, habe er keinen würdigeren Tempel gefunden, als den Geist: νεὼν ἀξιοπρεπέστερον ἐπὶ γῆς οὐχ εὗρε λογισμοῦ κρείττω· ὁ γὰρ νοῦς ἀγαλματοφορεῖ τὸ ἀγαθὸν.

Sofern die Seele präexistirt, ist sie Monas; wenn sie aber Mensch wird, entsteht eine Dyas, gleich wie die Seele des Frommen durch den Tod wieder zur Einheit wird. Philo äußert sich im dritten Buche de vita Mosis, über das Abscheiden des Gesetzgebers also: „Er habe, kurz ehe er die Heimreise in den Himmel wieder antreten, und aus der Zweiheit des Leibes wieder zur Einheit werden sollte, jedem der zwölf Stämme sein Loos vorher verkündigt," ἐπειδὴ ἔμελλεν ἀπαθανατίζεσθαι μετακληθεὶς ὑπὸ τοῦ πατρὸς, ὃς αὐτὸν δυάδα ὄντα, σῶμα καὶ ψυχὴν, εἰς μονάδος ἀνεστοιχειοῦτο φύσιν, ὅλον δι' ὅλων μεθαρμοζόμενος εἰς νοῦν ἡλιοειδέστατον. Zwar wird hier bloß gesagt, er sey aus der Zweiheit wieder zur Einheit geworden: allein dieser Satz, schließt, sobald man die Präexistenz annimmt, den andern in sich, daß er vor dem Eintritte in dieses Erdenleben reine Monas gewesen sey.

Die Art dieses Uebergangs ist, nach der oben angeführten Stelle aus dem ersten Buche de somniis, Pf. V. 16, ungewiß. Es frägt sich nämlich, ob der Geist schon vorher feste Gestaltung habe und concentrirt sey, oder ob die Verdichtung erst hier unten vorgehe, indem nämlich ein Theil jener höchst ausdehnbaren Feuermaterie erst durch die Kälte des Luftraums zu einem festen Ganzen gerinne, wenn man so sagen

darf. Da jedoch Philo, in ſo vielen Stellen, die Menſchen als Engel, folglich als bewußte Geiſter, präexiſtiren läßt, ſo ſcheint er in Praxi für die erſtere Anſicht entſchieden. Man vergleiche übrigens noch die Stelle legis allegor. I, Pf. I. 140, oben, die ebenfalls für die erſtere Meinung zeugt.

Der ſichtbare Menſch beſteht nun, nach der natürlichſten und bei Philo häufigen Eintheilung, aus Seele und Leib, σῶμα καὶ ψυχή, die Unterabtheilungen jedoch ſind ſehr verſchieden. Bald folgt Philo einer moraliſchen, von Plato entlehnten Eintheilung, nach welcher die Seele in drei Theile zerfällt, erſtens: λογισμὸς, λόγος oder νοῦς, zweitens τὸ θυμικὸν, und endlich die ἐπιθυμία. So im erſten Buche legis allegor., Pf. I. 160, gegen unten: ἔστιν ἡμῶν ἡ ψυχὴ τριμερὴς, καὶ ἔχει μέρος τὸ μὲν λογικὸν, τὸ δὲ θυμικὸν, τὸ δὲ ἐπιθυμητικόν· καὶ συμβέβηκε τοῦ μὲν λογικοῦ χωρίον εἶναι καὶ ἐνδιαίτημα κεφαλὴν, τοῦ δὲ θυμικοῦ τὰ στέρνα, τοῦ δὲ ἐπιθυμητικοῦ, τὸ ἧτρον. Ebenſo de confusione linguarum, Pf. III. 322, untere Mitte: τριμεροῦς ἡμῶν τῆς ψυχῆς ὑπαρχούσης, τὸ μὲν νοῦς καὶ λόγος, τὸ δὲ θυμὸς, τὸ δὲ ἐπιθυμία κεκληρῶσθαι λέγεται. In der Schrift de concupiscentia, Mang. II. 350, unten, wiederholt er dieſelbe Eintheilung und beſtimmt zugleich das Verhältniß des einen Theiles zur andern, genauer auf folgende Weiſe: οἱ μὴ χείλεσιν ἄκροις γευσάμενοι φιλοσοφίας, ἀλλὰ τῶν ὀρθῶν δογμάτων αὐτῆς ἐπὶ πλέον ἐστιαθέντες, διερευνησάμενοι φύσιν ψυχῆς, καὶ τριττὸν εἶδος ἐνιδόντες αὐτῆς, τὸ μὲν λόγου, τὸ δὲ θυμοῦ, τὸ δὲ ἐπιθυμίας, λόγῳ μὲν ὡς ἡγεμόνι τὴν ἄκραν ἀπένειμαν, οἰκειότατον ἐνδιαίτημα, κεφαλὴν, ἔνθα καὶ τῶν αἰσθήσεων, ἀεὶ τοῦ νόμου καθάπερ βασιλέως δορυφόροι, τάξεις παρίδρυνται, θυμῷ δὲ τὰ στέρνα· τῇ μὲν ἵνα στρατιώτου τρόπον θώρακα ἀμπεχόμενος, εἰ μὴ καὶ ἀπαθὴς ἐν πᾶσιν ἀλλὰ καὶ δυσάλωτος ᾖ· τῇ δὲ, ἵνα πλησίον τοῦ λόγου παρφκισμένος ὑπὸ τοῦ γείτονος ὠφελῆται, κατεπᾴδοντος αὐτῷ

φρονήσει, καὶ πρᾶα πάθη κατασκευάζοντος. Ἐπιθυμίᾳ δὲ τὰ περὶ τὸν ὄμφαλον, καὶ τὸ καλούμενον διάφραγμα χῶρον. Ἔδει γὰρ αὐτὴν ἥκιστα μετέχουσαν λογισμοῦ πορρωτάτω τῶν βασιλείων αὐτοῦ διῳκίσθαι, μόνον οὐκ ἐπὶ ἰσχατιαῖς, καὶ πάντων ἀπληστότατον καὶ ἀκολαστότατον οὖσαν θρεμμάτων ἐμβόσκεσθαι τόποις, ἐν οἷς τροφαὶ καὶ ὀχεῖαι.

Nach einer zweiten Unterabtheilung, bei welcher die Erkenntniß zu Grunde liegt, zerfällt die Seele in αἴσθησις, λόγος und νοῦς. So de congressu quaer. erud. grat., Pf. IV 184, unten: ἐν ἡμῖν αὐτοῖς τρία μέτρα εἶναι δοκεῖ, αἴσθησις, λόγος, νοῦς, αἰσθητῶν μὲν αἴσθησις, ὀνομάτων δὲ καὶ ῥημάτων καὶ τῶν λεγομένων, ὁ λόγος, νοητῶν δὲ ὁ νοῦς. Das Wort λόγος hat hier, wie man sieht, die Bedeutung Sprache, da es oben Vernunft bezeichnet. Dieselbe Eintheilung kehrt wieder de victimis, Mang. II. 243: „Die Zerstückelung der Opferthiere habe mannichfache symbolische Bedeutung, theils zeige sie, daß die Welt ein vielfach gegliedertes Ganzes sey, theils weise sie auf die verschiedenen Kräfte Gottes hin. Sie bedeute endlich die Natur des Gebets, das auch vielgliedrig seyn müsse, denn nicht bloß für sich selbst, sondern für Himmel und Erde, nicht bloß für die Menschen überhaupt, sondern für die einzelnen Classen derselben, für Hellenen und Barbaren und die Inselbewohner, müsse man beten. Und wenn du auch nur für einen betest, so zerschneide in deinem Gebete den Dank gegen Gott, zwar nicht in die kleinsten, doch in die wichtigsten Theile, danke zuerst für den Leib und die Seele, dann für den λόγος, νοῦς und αἴσθησις.“ Offenbar sind diese drei als Theile der Seele genannt. Noch einmal kommt diese Eintheilung vor im ersten Buche von den Träumen, Pf. V. 14, oben: οὐκοῦν τέτταρα τὰ ἀνώτατα τῶν περὶ ἡμᾶς ἐστι, σῶμα, αἴσθησις, λόγος, νοῦς. Die letzteren gehören der Seele zu.

Nach der neuern Psychologie ist es auffallend, wenn man

Geiſt, Rede und Sinne zuſammenordnet. Hören wir, wie Philo dieſe Zuſammenſtellung rechtfertigt. In der oben angeführten Stelle, Pf. III. 412, erklärt er den Befehl Gottes an Abraham (Genes. XII. 1.): ἀπελθε ἐκ τῆς γῆς σου καὶ ἐκ τῆς συγγενείας σου καὶ ἐκ τοῦ οἴκου τοῦ πατρός σου, myſtiſch dahin: der Fromme müſſe ausziehen aus ſeinem Lande, d. h. dem Körper, aus ſeiner Verwandſchaft, d. h. den Sinnen, aus ſeines Vaters Hauſe, d. h. der Rede, und rechtfertigt dieſe Deutung auf folgende Weiſe: τὸ μὲν σῶμα καὶ ἐκ γῆς ἔλαβε τὴν σύστασιν, καὶ ἀναλύεται πάλιν εἰς γῆν. Αἴσθησις δὲ συγγενὲς καὶ ἀδελφόν ἐστι διανοίας, ἄλογον λογικῆς, ἐπειδὰν μιᾶς ἄμφω μέρη ψυχῆς ταῦτα. Πατρὸς δὲ οἶκος ὁ λόγος, ὅτι πατὴρ μὲν ἡμῶν ὁ νοῦς, σπείρων εἰς ἕκαστον τῶν μερῶν τὰς ἑαυτοῦ δυνάμεις, καὶ διανέμων εἰς αὐτὰ τὰς ἐνεργείας, ἐπιμέλειάν τε καὶ ἐπιτροπὴν ἀνημμένος ἁπάντων. Οἶκος δὲ ἐν ᾧ διαιτᾶται, τῆς ὅλης ὑπεξῃρημένος οἰκίας ὁ λόγος· καθάπερ γὰρ ἀνδρὸς ἑστία, καὶ νοῦ λόγος ἐνδιαίτημα. Ἑαυτὸν γοῦν καὶ ὅσα ἂν ἐνθυμήματα τέκῃ, ὥσπερ ἐν οἴκῳ τῷ λόγῳ διαθεὶς καὶ διακοσμήσας ἐπιδείκνυται. Μὴ θαυμάσῃς δὲ, εἰ νοῦ τὸν λόγον ἐν ἀνθρώπῳ κέκληκεν οἶκον· καὶ γὰρ τὸν τῶν ὅλων νοῦν, τὸν θεὸν, οἶκον ἔχειν φησὶ τὸν ἑαυτοῦ λόγον. Dieſe Vergleichung mit dem göttlichen Logos iſt wohl zu beachten; ich vermuthe faſt, daß letztere Idee nicht ohne Einfluß war auf obige Eintheilung der Seele. Denn da man im göttlichen Weſen einmal den λόγος und τὸ θεῖον, oder τὸ ὄν als zwei Beſtandtheile unterſchied, ſo war es natürlich, dieß auch auf den Menſchen überzutragen. Die Rede wird alſo als Theil der Seele betrachtet, weil ſie gleichſam das Haus des Geiſtes ſey, die Sinne, weil ſie eng mit dieſem verwandt ſind. Hierüber vergleiche man noch de profugis, Pf. IV. 304, Mitte, wo er den Spruch, Genes. II. 6: πηγὴ δὲ ἀνέβαινεν ἐκ τῆς γῆς καὶ ἐπότιζε πᾶν τὸ πρόσωπον τῆς γῆς, myſtiſch auf den Geiſt deutet: ποτίζεται ὥσπερ ἀπὸ

πηγης, τοῦ κατὰ ψυχὴν ἡγεμονικοῦ τὸ σώματος ἡγεμονικὸν πρόσωπον, τὸ μὲν ὁρατικὸν πνεῦμα τείνοντος εἰς ὄμματα, τὸ δὲ ἀκουστικὸν εἰς οὖς, εἰς δὲ μυκτῆρας τὸ ὀσφρήσεως, τὸ δ' αὖ γεύσεως εἰς στόμα καὶ τὸ ἁφῆς εἰς ἅπασαν τὴν ἐπιφάνειαν. Der Geiſt iſt alſo in den Sinnen thätig, oder vielmehr dieſe ſind geiſtiger Art. Beſonders ſey dieß mit dem Auge der Fall. Im zweiten Buche de specialibus legibus, Mang. II. 331, gegen unten, findet ſich ein herrlicher Ausſpruch hierüber. Philo ſagt nämlich, das Auge preiſend: „Es gewähre den Sterblichen unendliche Vortheile, und ſein Vorzug vor den andern Sinnen gründe ſich auf ſeine innigere Verwandtſchaft mit dem Geiſte, welche zwar alle Sinne genießen, doch das Auge im höchſten Grade. Dieß zeige ſich an vielen Dingen. Das Auge drücke die innigſten Gefühle aus; ſein Lächeln die Freude, ſeine Thränen den Schmerz, ſein Feuer den Zorn, bei tiefem Nachdenken ſey das Auge feſtgeheftet, als wenn es ſelbſt dächte, bei den Thoren ſchweife es unſtät herum u. ſ. w.

Doch gehören die Sinne, wiewohl der Seele verwandt, nur zum ἄλογον μέρος derſelben. So de victimis, Mang. II. 241, Mitte: der νοῦς ſey männlicher, die Sinne weiblicher Art; δυοῖν ὄντων, ἐξ ὧν ἡμετέρα ψυχὴ συνέστη, λογικοῦ τε καὶ ἀλόγου, τὸ μὲν λογικὸν τῆς ἄῤῥενος γενεᾶς ἐστιν, ὅπερ νοῦς καὶ λογισμὸς κεκλήρωται, τὸ δὲ ἄλογον τῆς γυναικῶν, ὅπερ ἔλαχεν αἴσθησις.

Noch findet ſich eine andere Unterabtheilung, zufolge der die Seele in acht Theile zerfällt. So quis rerum divinarum haeres sit, Pf. IV. 102, oben. Mit Beziehung auf die Vögel, welche von dem, Genes. XV. 10, erzählten Opfer allein nicht zerlegt wurden, ſagt er hier: dieſelben bedeuten den Geiſt, die andern zerlegten Thiere, die übrigen Theile der Seele: φύσει ἄτμητος ὁ ἡμέτερος γέγονε νοῦς· τὸ μὲν γὰρ ἄλογον ψυχῆς μέρος ἑξαχῇ διελὼν ὁ δημιουργὸς, ἕπτα μοίρας εἰργάσατο, ὄρασιν, γεῦσιν, ἀκοὴν, ὄσφρησιν, ἁφὴν, γό-

νιμον, φωνὴν. Ebenſo de mundi opificio, Pf. I. 80, Mitte, die Siebenzahl, am Himmel abgebildet, ſey auch in dem ἄλογον μέρος ψυχῆς abgedruckt. „Ἐπεὶ ἐκ τῶν οὐρανίων τὰ ἐπίγεια ἤρτηται κατά τινα φυσικὴν συμπάθειαν, ὁ τῆς ἑβδομάδος λόγος ἄνωθεν ἀρξάμενος κατέβη καὶ πρὸς ἡμᾶς τοῖς θνητοῖς γένεσιν ἐπιφοιτήσας· αὐτίκα τῆς ἡμετέρας ψυχῆς τὸ δίχα τοῦ ἡγεμονικοῦ μέρος ἑπταχῆ σχίζεται, πρὸς πέντε αἰσθήσεις καὶ τὸ φωνητήριον ὄργανον, καὶ ἐπὶ πᾶσι τὸ γόνιμον. Deßgleichen legis allegor. I, Pf. I. 128, gegen oben, und quod deter. potior. insid. sol. Pf. II. 244. Bekanntlich iſt dieſe Anſicht von den Stoikern zuerſt aufgeſtellt worden. Man vergleiche Diogenes Laertius in Zenone VII. 110.

Alle bisher gegebenen Eintheilungen ſtimmen darin überein, daß ſie das Wort ψυχὴ für den Umfang alles Geiſtigen nehmen, ſo daß ſich die Seele zu den einzelnen Kräften etwa wie die Bewohner zum Hauſe verhielte: ein Bild, das Philo im zweiten Buche, de somniis, Pf. V. 178, unten, ſelbſt benutzt: οἶκος διανοίας ὅλη ἡ ψυχή. Bisweilen kommt indeß ψυχὴ auch für νοῦς vor. So im dritten Buche de vita Mosis, Mang. II. 167, gegen oben: „Die Juden beſchäftigen ſich am Sabbat mit Philoſophie und nicht mit Lächerlichkeiten oder Ausſchweifungen, wie die Hellenen, die an ſolchen Tagen in's Theater gehen, und durch die vornehmſten Sinne, das Auge und das Ohr, die zum Herrſchen geborne Seele unterjochen: διὰ τῶν ἡγεμονικωτάτων αἰσθήσεων, ὁράσεως καὶ ἀκοῆς δοῦλον ἀπεργαζόμενοι τὴν φύσει βασιλίδα ψυχήν. Sonſt nennt er bloß den νοῦς, ἡγεμονικὸς oder τὸ ἡγεμονικὸν. Allein dieſe Verwechſelung iſt natürlich; wurde ψυχὴ einmal für das Ganze gebraucht, ſo konnte dieſes Wort wohl auch für den vorzüglichſten Theil des Ganzen, den νοῦς, geſetzt werden.

Neben dieſer helleniſchen Eintheilung der Seelenvermögen findet ſich noch eine andere, die an das neue Teſtament

erinnert und ohne Zweifel jüdiſchen Urſprungs iſt. **Quis rerum divinarum haeres sit**, Pſ. IV. 26, ſagt er: „Es gibt zweierlei Menſchen, ſolche, welche im Geiſte und der Tugend leben, in der Schrift durch den Gattungsnamen Lea und Sarah bezeichnet, und ſolche, welche in den Sinnen leben, in der Schrift Maſek genannt. Sohn dieſes iſt ein jeder unter uns; ein ſolcher wird genannt Damaskus (cfr. Genes. XV. 2.), d. h. Blut des Sackes, ein ſehr paſſender Name. Denn Sack deutet auf den Leib, Blut auf das thieriſche Leben.“ — Nun fährt er fort: „Denn da der Ausdruck Seele zwei Bedeutungen hat, nämlich das Ganze der Seele, und der vornehmſte Theil derſelben, welcher, ſo zu ſagen, die Seele der Seele iſt, gleichwie der Ausdruck „Auge“ bald den ganzen Kreis, bald nur den Augapfel, mit dem wir eigentlich ſehen, bedeutet, ſo hat unſer Geſetzgeber eine doppelte Subſtanz der Seele angenommen: Blut ſchreibt er der ganzen Seele, und göttlichen Geiſt dem herrſchenden Theile derſelben als Princip zu. Denn geradezu ſagt er: die Seele alles Fleiſches iſt Blut (cfr. Leviticus XVII. 11.). Ganz gut theilt er dem Chaos des Fleiſches die Blutmaſſe zu; das Weſen des Geiſtes dagegen hat er von nichts Irdiſchem abgeleitet, ſondern läßt ihn, von oben herab, durch Gott eingehaucht werden. Denn er ſagt ja: der Weltſchöpfer bließ ihm den Hauch des Lebens ein, und ſo wurde der Menſch zur lebendigen Seele. Es gibt alſo ein doppeltes Menſchengeſchlecht, ein ſolches, das in göttlichem Geiſte und der Vernunft, und ein anderes, das im Blute und in der Fleiſches-Luſt lebt.“ Man vergleiche übrigens den griechiſchen Text.

Diejenigen nun, welche in der Fleiſches-Luſt leben, ſind, ſobald man auf die, von Philo ſelbſt angegebne Weiſe den moſaiſchen Sprachgebrauch herbeizieht, ἄνθρωποι ἐν ψυχῇ βιοῦντες, oder wenn man ein Adjectiv ſetzen will, ἄνδρες ψυχικοί. Wir haben alſo hier eine Anſicht, die, folgerichtig

durchgeführt, nothwendig auf den Sprachgebrauch führen muß, den wir bei Paulus finden. Betrachtet man übrigens diese Darstellung Philo's genauer, so sieht man gleich, daß sie dem griechischen Genius völlig zuwider ist. Weil Seele bald das Ganze der geistigen Kräfte, bald den edelsten Theil derselben bezeichnet, so hat auch Moses eine doppelte Seele unterschieden, eine thierische und eine geistige. — Welch ein fataler Schluß! Würde aus dem Vordersatze richtig gefolgert, so müßte ein allgemeines Princip und ein besonderes (der geistigen Seele) von Moses unterschieden worden seyn, statt daß er, nach der eigenen Erklärung Philo's, Seele in beiden Fällen, in besonderer Beziehung, nämlich zuerst als Geist, dann als thierische Lebenskraft, gar nicht aber im Allgemeinen als geistige Kraft überhaupt nimmt. Philo fühlte vielleicht selbst, daß der Ausdruck, so wie die zu Grunde liegende Ansicht, dem hellenischen Sprachgebrauche widerspreche; allein er suchte sich, wie es so oft geschieht, dieses widerwärtige Element durch eine ungründliche Vergleichung zu verhüllen.

Noch kommen zwei ähnliche Stellen dieser Art vor, nämlich die eine in der Schrift quod deterior. potior. insid. soleat., Pf. II. 196. und 198, wo der Spruch, Genes. IV. 10: φωνὴ αἵματος τοῦ ἀδελφοῦ σου βοᾷ πρός με ἐκ τῆς γῆς, so gedeutet wird: „Oft in seinen Schriften erklärt Moses das Blut für das Wesen der Seele. Sagt er doch geradezu: die Seele alles Fleisches ist Blut. Hingegen bei der Schöpfung des ersten Menschen heißt es: Gott blies ihm den Hauch des Lebens ein, und der Mensch ward zur lebendigen Seele. Diese Worte beweisen, daß die Substanz der Seele Geist ist. Da nun Moses immer mit sich übereinstimmt, so muß er einen guten Grund zu diesem scheinbaren Widerspruche gehabt haben. Er ist auch vorhanden, denn jeder von uns ist eine Zweiheit, ein Thier und ein Mensch. Jedem von diesen beiden Bestandtheilen kommt eine besondere Kraft

zu. Dem Einen die Lebenskraft, durch welche wir leben, dem Andern die Vernunftkraft, durch welche wir vernünftig sind. An der Lebenskraft haben auch die unvernünftigen Thiere Antheil. Vorsteher und nicht bloß Theilhaber der andern ist Gott. Jene Kraft nun, die wir mit den Thieren theilen, hat das Blut zum Sitz bekommen. Die andern dagegen ist eins und dasselbe mit dem Geiste. Deßwegen sagt Moses (Deuteron. XII. 23.), die Seele des Fleisches ist Blut, wohlwissend, daß die Natur des Fleisches keinen Theil am Geiste, sondern nur am Leben hat. Die Seele des Menschen dagegen nennt er Geist; unter Mensch versteht er nämlich nicht das sichtbare Machwerk, sondern jenes göttliche Meisterwerk, durch welches wir denken u. s. w.“ Hier unterscheidet er also eine ψυχὴ λογικὴ und σαρκικὴ.

Zum dritten Male kommt diese Idee vor, de concupiscentia, Mang. II. 356, Mitte: „Einige gehen in der Neppigkeit so weit, daß sie die Thiere ersticken, und so das Wesen der Seele, das Blut nämlich, in den Leib verschließen. Dieß verbietet Moses, weil: ὅτι αἷμα οὐσία ψυχῆς ἐστι οὐχὶ τῆς νοερᾶς καὶ λογικῆς, ἀλλὰ τῆς αἰσθητικῆς, καθ' ἣν ἡμῖν τε καὶ τοῖς ἀλόγοις κοινὸν τὸ ζῆν συμβέβηκεν.

Aus dieser öftern Wiederholung derselben Idee, so wie aus der Art ihrer Darstellung, ersieht man, daß sie ihm geläufig war, und daß er sie nicht selbst erfunden, sondern aus der Zeittheologie entlehnt haben muß. Denn hätte er zuerst die Schwierigkeit des mosaischen Satzes: ἡ οὐσία τῆς ψυχῆς αἷμά ἐστι erkannt, so würde er sich leichter geholfen haben; die Allegorie würde zu Hülfe gerufen worden seyn! Ohnedieß mußte jener auffallende Satz bald die Aufmerksamkeit einer so spitzfindigen Theologie, wie die alexandrinische war, auf sich ziehen, und die Ansicht unseres Theosophen kann schon aus diesem Grunde nicht wohl seine eigene seyn, wie wir sie denn auch bereits, außer Aegypten, bei Paulus wieder fin-

den. Der Ursprung derselben ist auch leicht begreiflich. Die Alexandriner fanden nämlich bei Moses die materialistische Ansicht von der Seele; dieß konnten sie nicht dulden; sie halfen sich also dadurch, daß sie über die Seele etwas höheres, das πνεῦμα setzten, wozu sie in ihrer Erklärung der Stelle, Genes. II. 7, eine Berechtigung fanden, ψυχὴ dagegen für das thierische, vergängliche Leben erklärten.

Wir finden demnach bei Philo, neben der Eintheilung in τὸ λογικὸν, θυμικὸν, ἐπιθυμητικὸν, und in νοῦς, λόγος und αἴσθησις oder in νοῦς mit den sieben andern Vermögen, noch eine rein-jüdische, der hellenischen Philosophie fremde, in πνεῦμα oder νοῦς, oder λόγος, zweitens ψυχή, und drittens σὰρξ oder σῶμα. Das πνεῦμα ist nach dieser Eintheilung der denkende vernünftige Geist, ψυχὴ die niedrige Lebensthätigkeit, zugleich der Sitz der Begierden und Lüste, σὰρξ oder σῶμα ist die Fleischmasse.

Der wahrhaft edle Theil im Menschen hat übrigens verschiedene Namen bei ihm, er wird πνεῦμα, νοῦς, λογικὴ ψυχὴ, λόγος, διάνοια, ψυχὴ τῆς ψυχῆς, τὸ ἡγεμονικὸν, τὸ λογικὸν ja selbst der wahre Mensch genannt. So de agricultura, Pf. III. 6, ἄνθρωπος δὲ ἐν ἑκάστῳ ἡμῶν τίς ἀν εἴη, πλὴν ὁ νοῦς.

Die Frage, ob der Geist einen Sitz habe, kannte Philo wohl, aber er spricht sich nicht [illegible]eden aus. De victimis, Mang. II. 243, gegen unten [illegible]hauptet er, der Geist wohne im Hirn oder Herzen. „Moses habe die Lappen der Leber, die Nieren und den Schmeer der Opferthiere für den Altar bestimmt, und weder Hirn noch Herz, da doch der Geist in einem von diesen wohne. Τοῦ ἡγεμοικοῦ τῷ [illegible] τούτων ἐνδιαιτωμένου. Ebenso in [illegible]n angeführte[illegible] Pf. II. 202, wo er vom νοῦς sagt [illegible]τειλημμένος ἐ[illegible]νιγγι ἢ καρδίᾳ, βραχέσιν ὄγκοις. Aber unentschieden äußert er sich über diese Frage im ersten Buche de somniis, Pf. V.

16, unten: *ποῦ ἐμπεφώλευκεν ὁ νοῦς· ἆρα οἶκον κεκλήρωται; Οἱ μὲν γὰρ τὴν ἀκρόπολιν ἐν ἡμῖν ἀνιέρωσαν αὐτῷ κεφαλήν, περὶ ἣν καὶ αἱ αἰσθήσεις λοχῶσιν· εἰκὸς εἶναι νομίσαντες ἐγγὺς οἷα μεγάλου βασιλέως ἐφεδρεύειν τοὺς δορυφόρους· οἱ δὲ ὑπὸ καρδίας αὐτὸν ἀγαλματοφορεῖσθαι διανοηθέντες, γνωσιμαχοῦσιν.*

Wir haben nun noch zwei Fragen zu beantworten übrig: die erste, warum der Geist, die himmlische Heimath, in der er vorher lebte, verließ, und in diese Unterwelt herabstieg; die zweite, wie er wieder in sein Vaterland zurückkehre. Eine merkwürdige Beantwortung der ersteren findet sich in der Schrift de linguarum confusione, Pf. III. 348, wo er sagt: „die Thoren und Schlechten wohnen in der Welt, als in ihrer Heimath, die Guten wie in der Fremde; deßwegen brauche die Schrift von jenen den Ausdruck *κατοικεῖν*, von diesen *παροικεῖν*.“ Nun fährt er so fort: „*διὰ τοῦτο οἱ κατὰ Μωϋσῆν σοφοὶ πάντες εἰσάγονται παροικοῦντες, αἱ γὰρ τούτων ψυχαὶ στέλλονται μὲν ἀποικίαν δή ποτε τὴν ἐξ οὐρανοῦ. Ἐιώθασι δὲ ἕνεκα τοῦ φιλοθεάμονος καὶ φιλομαθοῦς εἰς τὴν περίγειον φύσιν ἀποδημεῖν.* Wißbegierde soll also der Grund seyn, warum die weisen Seelen herabsteigen. Dieß widerspricht seinen sonstigen Behauptungen, denen zu Folge er die Geburt, durch einen Abfall, durch Herabsinken in's Fleisch erklärt, wie oben in [illegible]lehre von den Engeln nachgewiesen worden ist. Allein [illegible] Behauptung bildet nur eine Ausnahme. Es mußte nämlich auch für solche Seelen gesorgt werden, die in der Sage für engelrein galten, für die Patriarchen, für die Propheten, endlich für den Gesetzgeber. Im übrigen ist er bestimmt für den Abfall, wie wir gleich [illegible] werden. Es [illegible] dieß nämlich auf's klarste aus seiner [illegible]t vom Leibe [illegible]. Dieser ist für die Seele ein Gefängniß, *εἱρκτὴ, δεσμωτήριον*. So de migrat. Abrahami, Pf. III. 414, quis rerum divinar. haeres sit, Pf. IV. 122,

und legis allegor., Pf. I. 268, Mitte. Er wird ferner genannt σύνθετος χοῦς, de agricult., Pf. III. 12. So lange der Mensch im Leibe lebt, ist er δεδεμένος σώματι φθαρτῷ, so de caritate, Mang. II. 387, obere Mitte; ja selbst ἐντετυμβευμένος θνητῷ σώματι, de creatione principum, Mang. II. 367, Mitte. Die Seele des im Leibe lebenden heißt deßhalb νεκροφοροῦσα, de agricul., Pf. III. 12, unten, wo er den Leib νεκροφορούμενον nennt.

Der Leib ist ferner der Quell des Bösen. So de migrat. Abrahami, Pf. III. 414, wo Philo den Befehl Jehova's an Abraham: ἄπελθε ἐκ τῆς γῆς σου καὶ τῆς συγγενείας σου κ. τ. λ. so erklärt: „Zieh weg, bedeutet hier nicht, daß er sich ganz von jenen drei abtrennen soll, denn dieß könnte nur durch den Tod geschehen; sondern der Spruch will soviel sagen: mache dich unabhängig von ihnen, daß dich keiner beherrsche, sorge, daß sie deine Unterthanen seyen; lerne dich selbst kennen, wie auch Moses sagt, πρόσεχε σεαυτῷ. Verlaß demnach die Erde um dich, d. h., fliehe den Körper, dieses durch und durch unreine Gefängniß, und die Lüste und Begierden des Fleisches, die gleichsam die Gefängnißwärter sind (τὸ παμμίαρον, ᾧ οὗτος, ἐκφυγὼν δεσμωτήριον, τὸ σῶμα, καὶ τὰς ὥσπερ εἱρκτοφύλακας ἡδονὰς καὶ ἐπιθυμίας αὐτοῦ).

Noch stärker ist eine Stelle der Schrift, quis rerum divinarum haeres sit, Pf. IV. 118. u. flg. Philo erklärt hier die Prophezeihung, Genes. XV. 13: γινώσκων γνώσῃ, ὅτι πάροικον ἔσται τὸ σπέρμα σου ἐν γῇ οὐκ ἰδίᾳ. „Das erste, was uns in diesen Worten vorgehalten wird, ist die Lehre, daß der Fromme in dem Leibe nicht wie in seiner Heimath wohnen, sondern ihn als fremdes Land ansehen soll. Zweitens liegt darin, daß die Knechtschaft, Unterdrückung und arge Demüthigung der Seele in der irdischen Wohnung des Leibes ihren Grund hat. Denn die Leidenschaften sind der Seele

völlig fremd, sie erwachsen aus dem Fleische, in dem sie wurzeln.“ Nun fährt er, die Sklaverei in des Leibes Banden beschreibend, weiter so fort: 400 Jahre dauert die Knechtschaft (cfr. Genes. XV. 13, καὶ ταπεινώσουσιν αὐτοὺς τετρακόσια ἔτη), diese Worte sind auf die Zahl der hauptsächlichsten Leidenschaften zu deuten, deren es vier sind (ἡδονή, ἐπιθυμία, λύπη und φόβος). Wenn die Wollust über uns herrscht, so wird der Geist von leerem Winde aufgeblasen und übermüthig; gebietet aber die Begier in uns, so ziehet Sehnsucht nach abwesenden Genüssen in die Seele ein, und würgt und plagt sie durch trügerische Hoffnungen. Denn immerfort dürstet sie dann und kann doch ihren Durst nicht löschen, so daß sie tantalische Schmerzen erdulden muß. Sind wir aber in der Knechtschaft der Traurigkeit, so wird die Seele zusammengeschnürt und eingeengt; und einem Baume ist sie zu vergleichen, von dem die Blüthen und die Blätter fallen. Sind wir endlich im Banne der Furcht, so vermag Niemand zu bleiben, sondern nur in schleuniger Flucht darf er Rettung hoffen. Die Begierde hat nämlich eine anziehende Kraft, und zwingt uns, das Ersehnte zu verfolgen, auch wenn es vor uns flieht. Die Furcht dagegen trennt uns von ihrem Gegenstande. Die Herrschaft der genannten Leidenschaften übt schweren Druck über ihre Sklaven, bis der große Richter, Gott, den Bedrückten vom Dränger trennt, um jenem seine Freiheit zu geben, über diesen die wohlverdiente Strafe zu verhängen. Denn es heißt ja (Genes. XV. 14.): das Volk, das sie bedrückte, will ich richten, und dann sollen sie ausziehen mit großem Gute. Es ist nothwendig, daß der Sterbliche dem Volke der Leidenschaften unterworfen werde, und das vom Geborenwerden unzertrennliche Loos erdulde. Aber es ist auch der Wille Gottes, die Nöthen unseres Geschlechtes zu erleichtern. Wenn wir daher auch in der Knechtschaft des Leib rmeidliche erdulden, so thut Gott

seinerseits, was ihm zu thun obliegt; er bereitet Freiheit den Seelen, die sich flehend an ihn wenden, ja, nicht bloß Lösung aus dem Gefängnisse ertheilt er ihnen, sondern er gibt ihnen auch Zehrung auf die Reise mit, was im Texte ἀποσκευὴ, Gut, heißt. Was ist nun dieß? Wenn der vom Himmel stammende Geist in die Nöthen des Leibes gebannt wird, und sich von keiner Lust, wie ein Weichling unterjochen läßt, sondern als ein Mann, nicht zum Leiden bereit, sondern zur That, kräftig nach Freiheit strebt, und alle Wissenschaften rüstig treibt, so nimmt er bei dem Abschiede, und bei'm Hingange in sein Vaterland, all' jenes Wesen mit, das hier ἀποσκευὴ heißt."

Hier wird also auf's Entschiedenste der Leib zum Urquell des Bösen gemacht, und alle Leidenschaften, d. h. die Materie des Bösen von ihm abgeleitet.

Diese Ansicht ist bei unserem Theosophen so fest und so innig mit seiner ganzen Denkungsart verwachsen, daß er sie auch bis in ferne Verzweigungen verfolgt. Das Gute, Reine, Vollkommene, die Tugend, setzt Philo, nach der Weise der Alten, als eins mit der Weisheit, das Laster oder Böse gleich dem Unverstande, wie wir tiefer unten zeigen werden. Es ist daher folgerichtig, wenn er den Quell des Unverstandes im Körper findet. So de gigantibus, Pf. II. 368. und 370. Er redet hier über den Spruch, Genes. VI. 3: οὐ μὴ καταμείνῃ τὸ πνεῦμά μου ἐν τοῖς ἀνθρώποις. „Der Geist Gottes (hier soviel als Weisheit, nach unseres Theosophen Erklärung), kann wohl in den Menschen wohnen (μένειν), aber nicht verbleiben (καταμένειν). Αἴτιον δὲ τῆς ἀνεπιστημοσύνης μέγιστον ἡ σὰρξ καὶ ἡ πρὸς σάρκα οἰκείωσις· καὶ αὐτὸς δὲ ὁμολογεῖ φάσκων, διὰ „τὸ εἶναι αὐτοὺς σάρκας" μὴ δύνασθαι τὸ θεῖον πνεῦμα καταμεῖναι. Καίτοι καὶ γάμος, καὶ παιδοτροφία, καὶ πορισμὸς τῶν ἀναγκαίων, ἀδοξία τε μετὰ ἀχρηματίας, καὶ πραγματεῖαι, ὧν αἱ μὲν ἴδιαι αἱ δὲ

κοιναὶ, καὶ μυρία ἄλλα, πρὶν σοφίαν ἀνθῆσαι, κατεμάρ-
ναν. Ἀλλ' οὐδὲν οὕτως ἐμπόδιον πρὸς αὔξησιν αὐτῆς, ὡς
ἡ σαρκῶν φύσις. Αὕτη γὰρ, καθάπερ τις θεμέλιος ἀγνοίας
καὶ ἀμαθίας πρῶτος καὶ μέγιστος, ὑποβέβληται, ᾧ τῶν εἰ-
ρημένων ἕκαστον ἐποικοδομεῖται. Ψυχαὶ μὲν γὰρ ἄσαρκοι
καὶ ἀσώματοι ἐν τῷ τοῦ παντὸς θεάτρῳ διημερεύουσαι, θεα-
μάτων καὶ ἀκουσμάτων θείων, ὧν ἄπληστος εἰς ταύτας εἰ-
σελήλυθεν ἔρως, μηδενὸς κωλυσιεργοῦντος ἀπολαύουσιν. Ὅσαι
δὲ τὸν σαρκῶν φόρτον ἀχθοφοροῦσι, βαρυνόμεναι καὶ πιε-
ζόμεναι, ἄνω μὲν βλέπειν εἰς τὰς οὐρανίους περιόδους ἀδυ-
νατοῦσι, κάτω δὲ ἑλκυσθεῖσαι τὸν αὐχένα βιαίως δίκην τε-
τραπόδων γῇ προσερείζονται. Und ſo noch oft.

Philo erklärt ferner Frieden und Unwandelbarkeit für eine Eigenſchaft Gottes, aber auch des Weiſen und Tugendhaften. Es iſt daher abermals folgerichtig, wenn er den Leib als die Quelle des innern Unfriedens darſtellt. So de ebrietate, Pf. III. 214: „Es ſtehet geſchrieben (Exod. XXXII. 17.), da Joſua hörete des Volkes Geſchrei, ſprach er zu Moſes: es iſt Geſchrei im Lager, wie vom Streite. Moſes antwortete: es iſt kein Geſchrei, wie von ſolchen, die zu ſiegen anfangen oder zu weichen beginnen, ſondern das Geſchrei von Betrunkenen höre ich. Als er aber zum Lager kam, ſieht er das Kalb und die Reigen.“ Ich will, ſo gut ich vermag, den tiefern Sinn dieſer Worte erklären. Unſer Inneres iſt bald ruhig, bald iſt großer Lärm und Sturm in uns. Jene Ruhe iſt tiefer Frieden, jener Lärm zerſtörender Krieg. Hiefür zeugt uns der trugloſe Mann, der es ſelbſt erfahren, und der zum Oberaufſeher der Dinge (Moſes, oder myſtiſch der reine Geiſt) ſagt, es iſt Streit im Lager. So lange nämlich die vernunftloſen Triebe in uns ſich nicht regen noch lärmen, war der Geiſt ruhig. Sobald ſie aber, im Bunde mit den Leidenſchaften, Getümmel in der Seele erregen, dann iſt Bürgerkrie m Lager aber iſt der Krieg. Ganz

natürlich. Denn wo andres iſt Kampf, Streit, Eiferſucht und jeder Gräuel, als im Leibe, den er allegoriſirend Lager nennt. Dieſes Lager verläßt der Geiſt, wenn er von Gott gezogen, bei dem Seyenden verweilt, und die überſinnlichen Ideen anſchaut. Denn es heißt (Exod. XXXIII. 7.): „Moſes nahm ſein Gezelt und ſchlug es außerhalb des Lagers, d. h. nicht in der Nähe, ſondern gar ferne von ihm auf.“ Durch dieſe Worte deutet die Schrift an, daß der Weiſe aus dem Kriege hinausflieht zum Frieden, und aus dem ſterblichen und verworrenen Lager hinaus in den heiligen und friedlichen Chorus vernünftiger und ſeliger Geiſter.“ Man vergleiche hiemit noch eine Stelle aus der Schrift, de congressu quaerendae eruditionis gratia, Pf. IV. 168.

Das Leben des Schlechten und ſeine Handlungsweiſe wird beſchrieben mit den Worten: *τὰ φίλα τῇ σαρκὶ ἐργάζεσθαι καὶ μεθοδεύειν.* So de agricultura, Pf. III. 12, gegen unten, wo er die Schlechten ſo zeichnet: *ἐργαζόμενοι καὶ μεθοδεύοντες τὰ φίλα τῇ σαρκὶ, καὶ τὸν σύνθετον χοῦν, τὸν πεπλασμένον ἀνδριάντα, τὸν ψυχῆς ἔγγιστον ὄγκον, ὃν ἀπὸ γενέσεως ἄχρι τελευτῆς, ἄχθος τοσοῦτον, οὐκ ἀποτίθεται νεκροφοροῦσα, μετὰ σπουδῆς τῆς πάσης οἰκειούμενοι.* Von einem, der ganz im Argen liegt, wird der Ausdruck gebraucht *σαρκῶν ἐμφορεῖσθαι.* So quis rerum divin. haeres sit, Pf. IV. 106, unten. Das Streben nach Tugend bezeichnet er ſo: *οἱ ἱερεῖς* (hier myſtiſch für die Frommen) *ὅσα οἰκεῖα καὶ φίλα τῇ σαρκὶ ἀποκόπτουσι τῆς διανοίας ἑαυτῶν.* So de ebrietate, Pf. III. 198. Und endlich ſagt er, de nominum mutatione, Pf. IV. 396, oben: *ἱκανὸς ὁ τριπύθητος τῶν τῆς ψυχῆς ἀγαθῶν ἵμερος, πάντων, ὅσα τῇ σαρκὶ φίλα, λήθην ἐργάσασθαι.*

Indeſſen wenn in allen dieſen und ſo vielen andern Stellen der Grund des Böſen im Leibe geſucht wird, ſo iſt dieß nicht ſo zu verſtehen, als wenn der Geiſt gar keinen

Antheil daran hätte; denn er läßt ſich ja von den Lüſten und Begierden beherrſchen. Es iſt daher kein Widerſpruch, wenn Philo bisweilen vom πάθη ψυχῆς redet. So quis rerum divinarum haeres sit, Pf. IV. 126, unten: τὸ πλεῖστον ἀνθρώπων γένος ἐπὶ πολέμῳ καὶ τοῖς ἐκ πολέμου κακοῖς πᾶσι τρέφεται. Πόλεμος δὲ ὁ μὲν ἀπὸ τῶν ἐκτός ἐστιν, ὃν ἀδοξία καὶ δυσγένεια καὶ τὰ ὁμοιότροπα ἐπάγουσιν. Ὁ δὲ ἀπὸ τῶν ἐμφυλίων κατὰ μὲν τὸ σῶμα, ἀσθένειαι, λῶβαι, πηρώσεις παντελεῖς, καὶ κηρῶν σωρὸς ἄλλων ἀμυθήτων· κατὰ δὲ τὴν ψυχὴν, πάθη, νοσήματα, ἀῤῥωστήματα, δι' ἀφροσύνης καὶ ἀδικίας καὶ τῶν ὁμοιοτυράννων χαλεπαὶ καὶ βαρύταται ἐπαναστάσεις, καὶ ἀπαθαίρετοι δυνάμεις. An andern Orten ſchreibt er das Böſe geradezu dem Geiſte zu, doch ſo, daß die Einflüſſe des Leibes in Rechnung genommen werden. So drückt er ſich, de congressu quaer. erud. grati, Pf. IV. 178, Mitte, die Reiſe des Volkes aus Aegypten nach Kanaan myſtiſch deutend, alſo aus: εἰδέναι χρὴ ὅτι παθῶν μέν Αἴγυπτος σύμβολόν ἐστι, κακιῶν δὲ ἡ Χαναναίων γῆ· ὥστ' εἰκότως ἀναστήσας ἀπ' Αἰγύπτου τὸν λαὸν, εἰς τὴν Χαναναίων ἄγει χώραν. Ἄνθρωπος γὰρ, ὡς ἔφην, ἅμα μὲν τῇ γενέσει τὰ Αἰγύπτιον πάθος ἔλαχεν οἰκεῖν, ἡδοναῖς καὶ ἀλγηδόσι προσερῥιζωμένος. Αὖθις δὲ ἀποικίαν στέλλεται τὴν πρὸς καιάνης ἤδη τοῦ λογισμοῦ πρὸς τὸ ὀξυωπέστερον ἐπιδεδακότος, καὶ καταλαμβάνοντος μὲν ἀμφότερα ἀγαθόν τε αὖ καὶ κακὸν, τὸ δὲ χεῖρον αἱρουμένου διὰ τὸ πολὺ μετέχειν τοῦ ὑνητοῦ, ᾧ τὸ κακὸν οἰκεῖον, ἐπεὶ καὶ τὸ ἐναντίον τῷ θείῳ τὸ ἀγαθόν. Das Böſe wird alſo dann zum Böſen, wenn der Geiſt die Begierden in ſich aufnimmt, oder nicht gegen ſie ankämpft, was freilich bei den meiſten der Fall iſt. Gewöhnlich iſt jedoch dieſe Beſchränkung nicht, was nicht zu verwundern, da durch den Leib die Luſt nothwendig entſteht, und eigentlich ſchon ihr Daſeyn Sünde iſt. Zugleich machen wir, in Bezug auf letztere Stelle, d f. aufmerkſam, daß Philo durchgängig in

allen ſeinen Schriften Aegypten für Symbol des Leibes, alſo auch des Böſen erklärt; welche Anſicht wir ſpäter auch bei den Therapeuten nachweiſen werden.

Man erſieht aus dem Bisherigen, wie weſentlich der philoniſchen Lehre jene oben, im Capitel von den Engeln nachgewieſene Behauptung iſt, nach welcher die Geburt des Menſchen, durch Abfall aus der himmliſchen Heimath, erfolgt; man ſieht ferner, daß Philo unmöglich Teufel oder böſe Engel annehmen konnte, weil das Böſe ſich im Leibe darſtellt, und ein Geiſt, ſo wie er böſe wird, nothwendig einen Körper bekommen muß.

Es iſt nun folgerichtig, wenn er eine gewiſſe Erbſünde behauptet, oder vielmehr jeden Menſchen ſchon durch ſeine Geburt einen Sünder nennt. So quis rerum divinar. haeres sit, Pf. IV. 132: „Der Menſch habe von Jugend auf viele Anleitung zum Böſen: durch ſeine Ammen, ſeine Aeltern, ſeine Lehrer, durch geſchriebene und ungeſchriebene Geſetze, aber auch ohne dieſe Lehrer ſey ſeine Natur von ſelbſt zum Böſen geneigt, ſo daß er unter dem üppigen Anwuchſe der Laſter beinahe erliege. Denn, ſagt die Schrift (Genes. VIII. 21.), das Dichten des menſchlichen Herzens iſt böſe von Jugend auf.“ Hiemit iſt zu vergleichen de nominum mutatione, Pf. IV. 342. Er ſagt hier über die Worte (Genes. XVII. 1.): ὤφθη ὁ κύριος τῷ Ἀβραὰμ, καὶ εἶπεν αὐτῷ· ἐγώ εἰμι ὁ θεός σου, εὐαρέστει ἐνώπιον ἐμοῦ καὶ γίνου ἄμεμπτος: „die letztere Zuſammenſtellung des poſitiven Wortes εὐαρέστει mit dem negativen ἄμεμπτος könnte auffallen, aber ſie habe einen guten Grund: die Schrift deute damit an, daß bei dem ſterblichen Geſchlechte, die Unterlaſſung der Sünde, der Tugend gleich gerechnet werden müſſe. Denn wer iſt rein von allen Makeln, wenn ſein Leben auf Erden auch nur einen Tag dauert? (cfr. Job. XIII. 4.). Zahllos ſind die Unreinigkeiten der Seele, welche keiner ganz abzuwa-

ſchen vermag. Denn nothwendig bleiben in jedem Sterblichen angeborne Fehler zurück, welche man wohl vermindern, nicht gänzlich entfernen kann. Folglich ſuche keinen ganz Reinen und Guten im unreinen Leben, und ſey zufrieden, wenn ein Menſch nicht unverſtändig, nicht ungerecht, nicht meiſterlos, nicht feig, nicht ganz ſchlecht erfunden wird. Die Abweſenheit des Laſters genüge dir, denn vollkommner Beſitz der Tugenden iſt einem Menſchen, wie wir ſind, nicht gegeben.“

Viel ſtärker lautet eine Stelle der Schrift, de victimis, Mang. II. 249, unten: „Wenn das Gelübde des Nazireers erfüllt iſt, ſoll er ein Schaaf, ein Lamm und einen Widder darbringen. Das eine Thier als Brandopfer, das andere als Sündopfer und das dritte zum Dankopfer. Alle dieſe Opfer werden von ihm gefordert. Das Brandopfer, weil er nicht nur von allen andern Dingen, ſondern auch von ſich ſelbſt, den Erſtling dem Herrn bringen ſoll, das Sündopfer, weil er ein Menſch iſt; denn auch der Vollkommenſte, entflieht der Sünde nicht, wenn er einmal geboren iſt. *Τῇ δὲ περὶ ἁμαρτίας, διὰ τὸ ἄνθρωπος εἶναι. Καὶ ἂν γὰρ ὁ τέλειος ᾖ γεννητὸς, οὐκ ἐκφεύγει τὸ ἁμαρτάνειν.*

Noch dogmatiſcher, als alle dieſe Stellen zuſammen, klingt eine andere, aus dem dritten Buche de vita Mosis, Mang. II. 157, Mitte: „Moſes habe die Geräthe der Stiftshütte und das Haupt des Hohenprieſters mit köſtlichem Oele geſalbt, und ſodann befohlen, ein Kalb und zwei Widder herbeizuführen, jenes erſtere zur Verſöhnung der Sünden. Er deutete nämlich hiemit an, daß jedem Gebornen, ſo gut er auch ſeyn mag, inſofern er geboren iſt, Sündhaftigkeit anklebt, wegen deren man die Gottheit verſühnen muß, damit ſie nicht erzürne und ihre Strafen verhänge. (*Τὸν μὲν ἕνα θύσῃ περὶ ἀφέσεως ἁμαρτημάτων, αἰνιττόμενος, ὅτι παντὶ γεννητῷ καὶ ἂν σπουδαῖον ᾖ, παρ' ὅσον ἦλθεν εἰς γένεσιν, συμφυὲς τὸ ἁμαρτάνειν ἐστί.*)

Höchst auffallend ist es nun, wenn er durch eine merkwürdige Ausnahme diese allgemeine, selbst für Aaron, den gefeierten Hohenprieſter und Bruder Moſis geltende Regel wieder aufhebt. De poenitentia, Mang. II. 405, Mitte, ſagt er: τὸ μηδὲν συνόλως ἁμαρτεῖν, ἴδιον θεοῦ, τάχα δὲ καὶ θείου ἀνδρός. Wie bedeutſam! In offenem Widerſpruche ſtehend mit Philo's Lehre vom Leibe und der Abkunft der Seelen, iſt dieſer Satz ohne Zweifel um Moſes willen erdacht worden, den man ganz göttlich, ganz ſündlos wiſſen wollte.

Man wird nun nicht in Abrede ziehen, daß dieſe Stellen über die Sündhaftigkeit der Menſchen zu ſtark lauten, um aus der bloßen Erfahrung genommen zu ſeyn; vielmehr müſſen ſie theilweiſe aus dogmatiſchen Gründen abgeleitet werden. Aber immer iſt ihr Inhalt noch ſehr weit von dem jüdiſchen und pauliniſchen Dogma entfernt, das einen geſchichtlichen Zuſammenhang zwiſchen der Sünde Adam's und den Laſtern der ſpäteren Menſchen annimmt, und eine Vergiftung der letzteren durch erſtere ſtatuirt.

Anders dagegen ſtellt ſich die Sache in der Praxis; wenn Philo in der Theorie keine völlige Verderbniß des Menſchengeſchlechtes lehrt, indem er ſie einerſeits nicht für gänzlich durch die Geburt verdorben erklärt, und ihnen andererſeits ſittliche Freiheit zuſchreibt, ſo hebt er dieſe Vergünſtigungen in der Anwendung auf's Leben ganz auf, und nähert ſich der pauliniſchen Lehre vollkommen durch die ſtreng durchgeführte Behauptung, daß jede gute That von Gott komme, und daß der Menſch für ſich nur Böſes thun könne. So de profugis, Pf. IV. 258, Mitte: οὐδὲν τῶν ὑπούλως καὶ δολερῶς καὶ ἐκ προνοίας πραττομένων ἀδικημάτων ἄξιον λέγειν γίνεσθαι κατὰ θεὸν, ἀλλὰ καθ' ἡμᾶς αὐτούς. Ἐν ἡμῖν γὰρ αὐτοῖς οἱ τῶν κακιῶν εἰσι θησαυροὶ, παρὰ θεῷ δὲ μόνων ἀγαθῶν. Ebenſo die Worte aus dem ſchon oben angeführten

Gebete Moſis, Pſ. III. 110: ἀγαθῶν καὶ ἁγίων, ὦ δέσποτα, ποιητὴς ὢν τυγχάνεις, ὡς ἔμπαλιν κακῶν καὶ βεβήλων γένεσις ἡ φθαρτή. Beſonders häufig ſpricht er den erſteren Satz aus, daß alles Gute nicht vom menſchlichen Willen, ſondern von Gott abgeleitet werden müſſe. So im erſten Buche legis allegoriarum, Pſ. I. 148, oben: „Wie kommt es, daß dem Menſchen verboten iſt, einen Hain neben das Heiligthum zu pflanzen (cfr. Deuteron. XVI. 21.), da der Menſch doch ſonſt Gott nachahmen ſoll, von welchem erzählt wird, daß er ein Paradies gepflanzt habe? Wie iſt dieß zu erklären? Alſo: Gott kommt es zu, Tugenden in der Seele anzubauen und zu pflanzen. Selbſtgefällig aber und gottlos iſt der Geiſt, welcher wähnt, er ſey Gott gleich, und handle, da er nur zum Leiden geſchaffen iſt, während Gott allein es iſt, der in die Seelen das Gute pflanzt und ſäet. Deßwegen iſt auch der gottlos, welcher ſagt: ich pflanze. Du pflanzeſt alſo nicht, ſondern Gott.“

Daſſelbe Bild findet ſich, de cherubim, Pſ. II. 24, unten u. flg.: „Die körperliche Befruchtung erfolgt dadurch, daß der Mann dem Weibe beiwohnt; wodurch werden aber die Tugenden in der Seele gezeugt? nicht durch einen Menſchen, denn ſie ſind nicht irdiſcher Art, ebenſowenig erzeugen ſie ſich aus eigener Kraft. Wer anders iſt es nun, der das Gute in uns ausſäet, als der Vater der Welt, der ungezeugte Gott? Denn Gott zeugt nichts für ſich ſelbſt, da er ja nichts bedarf, ſondern Alles für diejenigen, die er ſeiner Geſchenke würdigt.

Auf eine andere Weiſe wird derſelbe Satz dargeſtellt im erſten Buche legis allegor., Pſ. I. 166. und 168, oben. Er erklärt hier Juda für den τρόπος ἐξομολογητικὸς, d. h. für die Richtung der Seele, kraft der ſie ſich für ein Geſchöpf Gottes erklärt und alles Gute nicht ſich ſelbſt, ſondern Gott zuſchreibt. Αὐτὸ τὸ ὄνομα τὸ τῆς ἐξομολογήσεως ἐμφαίνει

τὴν ἐκτὸς ἑαυτοῦ ὁμολογίαν [weil das Wort zuſammengeſetzt iſt, aus ἐξ und ὁμολογία], ὅταν γὰρ ἐκβῇ ὁ νοῦς ἑαυτοῦ, καὶ ἑαυτὸν ἀνενέγκῃ θεῷ, ὥσπερ ὁ γέλως Ἰσαάκ, τηνικαῦτα ὁμολογίαν τὴν πρὸς τὸν ὄντα ποιεῖται. Ἕως δὲ αὐτὸν ὑποτίθηται ὡς αἴτιόν τινος, μακρὰν ἀφέστηκε τοῦ παραχωρεῖν θεῷ καὶ ὁμολογεῖν αὐτῷ. Καὶ γὰρ αὐτὸ τοῦτο τὸ ἐξομολογεῖσθαι νοητέον, ὅτι ἔργον ἐστὶν οὐχὶ τῆς ψυχῆς, ἀλλὰ τοῦ φαίνοντος αὐτῇ θεοῦ τὸ εὐχάριστον. Noch ſtärker legis allegor. III, Pſ. I. 322, Mitte: δεῖ τὸν ὑπὲρ ἀρετῆς πόνον μὴ ἑαυτῇ προσάγειν τὴν ψυχὴν, ἀλλ' ἀφελεῖν ἀφ' ἑαυτῆς καὶ θεῷ ἀνενεγκεῖν, ὁμολογοῦσαν, ὅτι οὐχ ἡ ἰσχὺς αὐτῆς, οὐδὲ ἡ δύναμις περιεποίησε τὸ καλὸν, ἀλλὰ καὶ ὁ τὸν ἔρωτα χαρισάμενος. Mit dem Bilde des Garbenſchneidens drückt er dieſelbe Idee aus, im zweiten Buche de somniis, Pſ. V. 144, oben: „Moſes hat den Garben ein eigenes Feſt gewidmet, aber nur den Garben aus dem heiligen Lande; denn er ſagt (Levitc. XXIII. 10.): wenn ihr in das Land kommt, das ich euch gebe, und ärndtet und Garben ſchneidet, ſo ſollt ihr die Erſtlinge der Aerndte zum Prieſter tragen. Das heißt, wenn du in das Land der Tugenden einzieheſt, o Seele! in das fruchttragende und geſegnete Land, das nur Gott verleihen mag; und wenn du dann die geeigneten Früchte dieſes Landes ſäeſt, und ſie, nachdem der Herr ihnen Wachsthum verliehen, einärndteſt, ſo ſollſt du dieſe Früchte nicht zuerſt nach Hauſe tragen, d. h., du ſollſt nicht in dir ſelbſt die Urſache des Gedeihens ſuchen, ſondern dem Geber des Guten, dem, der dich zum Anbaue befähigte, die Ehre geben.“

Ueberhaupt ſind ganze Schriften Philo's dem Satze geweiht, daß alles Gute von oben komme, und daß es Sünde ſey, ſich etwas der Art zuzuſchreiben, und man kann mit Recht ſagen: wenn je eine neuteſtamentliche Lehre alexandriniſcher Abkunft iſt, ſo iſt es die Lehre von den Gnadenwirkungen, ſo wie denn auch jene von der Saat entlehnten

Bilder auf's Wort mit dem übereinſtimmen, was ſich bei Paulus in den Corinther Briefen findet.

Als Grund dafür, daß der Menſch ſich ſelbſt nichts zuſchreiben dürfe, führt er oben die Beſtimmung des Menſchen an, kraft der er nicht zum Handeln (worin die Tugend eben beſteht), ſondern zum Leiden geſchaffen ſey. Eine ähnliche Wendung gibt er dieſem Satze im zweiten Buche legis allegor., Pf. I. 218, unten: *μὰ τὸν ἀληθῆ θεὸν οὐδὲν οὕτως αἰσχρὸν ἡγοῦμαι, ὡς τὸ ὑπολαμβάνειν ὅτι νοῶ, ἢ ὅτι αἰσθάνομαι. Ὁ ἐμὸς νοῦς αἴτιος τοῦ νοεῖν; Πόθεν; Ἑαυτὸν γὰρ οἶδεν, ὅστις ὢν τυγχάνει ἢ πῶς ἐγένετο; Ἡ δὲ αἴσθησις αἰτία τοῦ αἰσθάνεσθαι; Πῶς ἂν λέγοιτο; μήτε ὑφ' αὑτῆς, μήτε ὑπὸ τοῦ νοῦ γνωριζομένη; Οὐχ ὁρᾷς, ὅτι ὁ δοκῶν νοεῖν νοῦς εὑρίσκεται πολλάκις ἄνους ἐν τοῖς κόροις, ἐν ταῖς μέθαις, ἐν ταῖς παραφροσύναις; Ποῦ δὲ τὸ νοεῖν ἐπ' αὐτῶν; Ἡ δὲ αἴσθησις οὐ πολλάκις ἀφαιρεῖται τὸ αἰσθάνεσθαι; Ὁρῶντες ἐστιν ὅτε οὐχ ὁρῶμεν, καὶ ἀκούοντες οὐκ ἀκούομεν, ἐπειδὰν ὁ νοῦς μικρὸν ὅσον ἑτέρῳ νοητῷ προσανέχῃ παρενθυμούμενος.* Dieſe Behauptung folgerichtig ausgedehnt, würde auf den Schluß führen, daß Gott auch das Böſe thue; allein dieſe Conſequenz zog Philo nicht, ſondern er ſtellt, wie gezeigt wurde, den Menſchen bloß als unfähig zum Guten, im Böſen aber als ſelbſtthätig dar. Ueber die andere Frage, wie Gott, der doch aller Kreaturen ſo fern ſteht, auf das menſchliche Herz wirke, iſt ſchon das Nothwendige bemerkt worden.

Es iſt nun noch übrig, daß wir den Menſchen auf ſeiner Heimkehr in das himmliſche Vaterland begleiten, mit andern Worten, daß wir von der Unſterblichkeit reden. Der Menſch iſt ſterblich und unſterblich zugleich; ſterblich nämlich ſeinem irdiſchen Theile nach, weßwegen Philo die Menſchen nicht ſelten *φθαρτὸν γένος* nennt, unſterblich dem Geiſte nach. So, ſehr oft, z. B. de congres. quaeren. erud. grat., Pf. IV. 184, oben: Wir ſollen Gott für Alles preiſen und loben,

namentlich auch: ἐπὶ τῷ νῷ, ὃς κυρίως εἰπεῖν ἄνθρωπός ἐστιν ἐν ἀνθρώπῳ, κρεῖττων ἐν χείρονι, ἀθάνατος ἐν θνητῷ. Dieſer Satz iſt ganz allgemein, wie man ſieht, und umfaßt die Guten, wie die Schlechten. Gewöhnlich ſpricht jedoch Philo nur von der Unſterblichkeit der Guten, und ſtellt dieſe dar, als eine Rückkehr in die himmliſche Heimath. So quis rerum divinarum haeres sit, Pf. IV. 122, ſtellen. Er ſagt hier über den Spruch, Genes. XV. 15: σὺ δὲ ἀπελεύσῃ πρὸς τοὺς πατέρας σοῦ μετ' εἰρήνης ταφεὶς ἐν γήρᾳ καλῷ: der Ausdruck ἀπέρχεσθαι werde abſichtlich von den Frommen gebraucht: δογματικῶς τὸν ἀστεῖον οὐκ ἀποθνήσκοντα, ἀλλ' ἀπερχόμενον εἰσήγαγεν, ὡ' ἄσβεστον καὶ ἀθάνατον τὸ τῆς κεκαθαρμένης ἄκρως ψυχῆς ἀποφανῇ γένος, ἀποδημίᾳ τῇ ἐνθένδε πρὸς οὐρανὸν χρησάμενον, οὐ διαλυσεῖ καὶ φθορᾷ, ἣν ἐπάγειν θάνατος δοκεῖ. Andere Ausdrücke hiefür ſind μεταβαλεῖν ἐκ φθαρτοῦ βίου εἰς ἄφθαρτον u. dgl. mehr.

Verſchiedene Stufen der Seeligkeit nach dem Tode werden gelehrt in der oben im Capitel von den Engeln angeführten Stelle, wo er ſagt, je reiner ein Geiſt geworden, und je mehr er die Schwächen des irdiſchen Lebens abgeſtreift habe, deſto höher ſteige er in den Aether empor, und komme eben dadurch auch dem Throne Gottes um ſo näher.

Aber wie ergeht es den Schlimmen nach dem Tode? Die ebengenannte Stelle, in welcher er ſie ſogleich wieder in unreine Leiber übergehen läßt, möchte der deutlichſte Ausſpruch auch über dieſen Punkt ſeyn. Manchmal äußert er ſich freilich ſo, als ob er nur die Unſterblichkeit der Guten annähme. So läßt er z. B., de vita Josephi, Mang. II. 78, Mitte, Joſeph nach dem Tode ſeines Vaters alſo zu ſeinen Brüdern reden: τέθνηκεν οὐδείς, παρ' ἐμοὶ κριτῇ, τῶν ἀγαθῶν ἀνδρῶν, ἀλλὰ καὶ ζήσεται τὸν ἀεὶ χρόνον ἀγήρως, ἀθανάτῳ φύσει ψυχῆς μηκέτι ταῖς σώματος ἀνάγκαις ἐνδεδεμένης. Auf ähnliche Weiſe wird de mundi opificio, Pf. I. 50, behauptet,

durch Philoſophie werden die Sterblichen unſterblich, θνητὸς ὢν ὁ ἄνθρωπος ἀπαθανατίζεται. Man könnte hieraus ſchließen, daß nach ſeiner Meinung jeder, der nicht Philoſophie treibe, d. h., jeder Böſe untergehe, ſo wie nach obiger Stelle, daß nur die Guten fortdauern. Allein ſchon abgeſehen von jener, oben angeführten ſehr deutlichen Stelle über die Engel, iſt es an und für ſich wahrſcheinlicher, daß er unter Unſterblichkeit das wahrhafte Leben βίος βιωτὸς verſteht, welches dem Böſen nicht zu Theil wird, da er von einem Leibe immer wieder in den andern übergeht.

Auch an andern Orten ſcheint er dieſe letztere Anſicht anzudeuten. So im erſten Buche de vita Mosis, Mang. II. 115, unten: „Im Kampfe Iſraels mit Amalek, habe ſich ein großes Wunder zugetragen (Exod. XVII. 11.), wenn Moſes ſeine Hände aufhob, ſiegte Iſrael, wenn er er ſie ſinken ließ, gewann Amalek die Oberhand. Gott wollte nämlich in einem Bilde zeigen, daß dem Einen der beiden Völker die Erde bis zu ihrer Gränze zum Eigenthume gegeben ſey; dem Andern, Iſrael, der heiligſte Aether: μηνύοντος διὰ συμβόλων τοῦ θεοῦ, ὅτι τῶν μὲν ἐστι γῆ καὶ αἱ τοῦ παντὸς ἐσχατιαὶ κλῆρος οἰκεῖος, τῶν δὲ αἰθὴρ ὁ ἱερώτατος. Iſrael bedeutet hier, wie auch ſonſt, die Guten, Amalek alſo, die Feinde Iſraels, kraft des Gegenſatzes, die Schlechten. Wenn nun die Stelle einen klaren Sinn haben ſoll, ſo muß ſie auf die Zukunft der Menſchen, auf ihre Beſtimmung nach dem Tode, wenigſtens theilweiſe, bezogen werden, folglich wird dann auch der Satz, den Böſen gehöre die Erde bis an ihre Gränzen, auf den Kreislauf durch irdiſche Körper hindeuten.

Eine Hölle ſcheint Philo nicht angenommen zu haben. Zwar nennt er den Tartarus öfters, aber nur ein einziges Mal ſo, daß man ein Dogma in den Worten finden könnte, nämlich in dem Buche de execrationibus, Mang. II. 433, gegen unten: „In den letzten Zeiten, wenn die Hoffnungen

erfüllt werden, welche Gott seinem Volke durch Moses verhieß (d. h. in der messianischen Zeit), werden viele Juden wegen ihres Unglaubens verworfen, und an ihrer Stelle fromme Proselyten gerettet werden; diese wird man dann um zweier Dinge willen preisen, erstlich, weil sie sich vom falschen Glauben zu Gott gewendet; zweitens, weil sie durch ihre Frömmigkeit den Sitz im Himmel errungen haben. Der geborne Jude aber, der das Gepräge seines Adels durch eigene Schuld verunstaltet, soll hinabgestoßen werden, tief in den Tartarus, in die dichteste Finsterniß, damit die Menschen es sehen und sich warnen lassen.“ Die Worte sind allerdings stark. Allein, spricht er hier nicht vielmehr im Sinne der Volksmeinung, als in seinem eigenen? zweitens, mochte er etwa annehmen, daß in den letzten Zeiten eigens eine Hölle zu Bestrafung der Bösen gebaut werde, ohne daß vorher eine solche existire.

An andern Orten erklärt er den Tartarus für ein Bild des lasterhaften Lebens. So de congr. quaerend. erud. gratia, Pf. IV. 166. und 168: „Gott zieht die tugendhaften Seelen an sich, *τὴν δὲ ἄδικον καὶ ἄθεον ψυχὴν, φυγαδεύων ἀφ' ἑαυτοῦ ποῤῥωτάτω, διέσπειρεν εἰς τὸν ἡδονῶν καὶ ἐπιθυμιῶν καὶ ἀδικημάτων χῶρον. Ὁ δὲ χῶρος οὗτος προσφυέστατα ἀσεβῶν καλεῖται, οὐχ ὁ μυθευόμενος ἐν ᾅδου· καὶ γὰρ ὁ πρὸς ἀλήθειαν ᾅδης, ὁ τοῦ μοχθηροῦ βίος ἐστὶν, ὁ ἀλάστωρ καὶ παλαμναῖος καὶ πάσαις ἀραῖς ἔνοχος.* Die starken Ausdrücke: *ὁ μυθευόμενος, ὁ πρὸς ἀλήθειαν ᾅδης*, deuten an, daß in seiner Theologie die Lehre vom Hades keine Stelle hatte.

Wir haben nun den Menschen von seinem himmlischen Ursprunge durch das Leben in Leibesbanden bis zu seiner Rückkehr in die erhabene Heimath verfolgt, und somit den einen Haupttheil der Lehre vom Menschen beendigt. Es ist noch übrig, daß wir auch die Ansicht unseres Theosophen von der Geschichte des ersten Menschen, nach Moses, geben. Wir

werden hier ſtarke Widerſprüche gegen das Obige finden, zum deutlichen Beweiſe, daß Offenbarungsglauben und Philoſophie ſich bei ihm nicht zu einem lebendigen Ganzen durchdrungen hatte.

Bekanntlich ſpricht die moſaiſche Urkunde zweimal von der Schöpfung des Menſchen, einmal im erſten Capitel der Genes. Vers 27, wo es heißt: „Gott ſchuf den Menſchen ihm zum Bilde,“ und dann, cap. II. 7, wo der Menſch aus einem Erdenkloſe geformt wird. Die Art, wie Philo dieſe verſchiedenen Angaben vereinigt, haben wir oben in der Lehre vom Logos angedeutet (ſiehe Seite 267 und 268). Er behauptet nämlich, Moſes führe das erſte Mal den idealen, das zweite Mal den wirklichen Menſchen auf. Erſterer iſt ihm Gattungsmenſch, durch und durch geiſtig, und als ſolcher geſchlechtlos. Manchmal ſpricht er von ihm, als ob er wirklich exiſtirte. So legis allegor. I, Pf. I. 470, Mitte, wo er über Genes. II. 15: καὶ ἔλαβε κύριος ὁ θεὸς, τὸν ἄνθρωπον, ὃν ἐποίησε (ſo lieſt Philo ſtatt ἔπλασε, wie der heutige Text lautet), καὶ ἔθετο αὐτὸν ἐν τῷ παραδείσῳ, ἐργάζεσθαι αὐτὸν καὶ φυλάσσειν, ſich ſo ausläßt: τοῦ πλασθέντος διαφέρει, ὃν ἐποίησεν ὁ θεὸς ἄνθρωπον, ὡς εἶπον. Ὁ μὲν γὰρ πλασθεὶς νοῦς ἐστι γεωδέστερος, ὁ δὲ ποιηθεὶς ἀΰλώτερος, φθαρτῆς ὕλης ἀμέτοχος, καθαρωτέρας καὶ εἰλικρινεστέρας τετυχηκὼς συστάσεως. Τοῦτον οὖν τὸν καθαρὸν νοῦν λαμβάνει τε ὁ θεὸς, οὐκ ἐῶν ἐκτὸς ἑαυτοῦ βαίνειν, καὶ λαβὼν τίθησιν ἐν ταῖς ἐρριζωμέναις καὶ βλαστανούσαις ἀρεταῖς, ἵνα ἐργάζηται αὐτὰς καὶ φυλάττῃ. Πολλοὶ γὰρ ἀσκηταὶ γενόμενοι τῆς ἀρετῆς, ἐπὶ τοῦ τέλους μετέβαλον· ᾧ δὲ παρέχει ὁ θεὸς ἐπιστήμην βεβαίαν, τούτῳ δίδωσιν ἀμφότερα, τὸ ἐργάζεσθαι τὰς ἀρετὰς καὶ μηδέποτε αὐτῶν ἀφίστασθαι, ἀλλ' ἀεὶ ταμιεύειν καὶ φυλάττειν ἑκάστην. Τὸ μὲν οὖν „ἐργάζεσθαι“ ἀντὶ τοῦ „πράττειν,“ τὸ δὲ „φυλάττειν“ ἀντὶ τοῦ „μνημονεύειν. Die Vergleichung mit irdiſchen Menſchen, die in

den Worten: „πολλοὶ γὰρ ἀσκηταὶ γενόμενοι μετέβαλον“ liegt, ſtempelt ihn zu einem wirklichen Geſchöpfe. Auf dieſelbe Weiſe äußert er ſich auf der folgenden Seite über Genes. II. 16: *ποίῳ Ἀδὰμ, ἐντέλλεται* (nicht von dem Baume zu eſſen), *καὶ τίς ἐστιν οὗτος, διαπορητέον· οὐ γὰρ μέμνηται πρότερον αὐτοῦ, νυνὶ δὲ πρῶτον ὠνόμασεν αὐτόν. Μήποτ' οὖν βούλεταί σοι τοῦ πλαστοῦ ἀνθρώπου παραστῆσαι τὸ ὄνομα; Καλεῖ δὲ φησὶν αὐτὸν γῆν· τοῦτο γὰρ Ἀδὰμ ἑρμηνεύεται. Ὥστε, ὅταν ἀκούῃς Ἀδὰμ, γήϊνον καὶ φθαρτὸν εἶναι νόμιζε. Ὁ γὰρ κατ' εἰκόνα, οὐ γήϊνος, ἀλλ' οὐράνιος.*

Doch iſt dieß nur Schein, in ſeinem eigenſten Weſen und als Idee erſcheint der Intellectualmenſch, de plantatione, Pſ. III. 106, oben: *παρατετηρημένως οὐ τὸν κατὰ τὴν εἰκόνα τυπωθέντα ἄνθρωπον, ἀλλὰ τὸν „πεπλασμένον“ εἰσαχθῆναί φησιν „εἰς τὸν παράδεισον.“ Ὁ μὲν γὰρ κατὰ τὴν εἰκόνα θεοῦ χαραχθεὶς πνεύματι, οὐδὲν διαφέρει τοῦ τὴν ἀθάνατον ζωὴν καρποφοροῦντος, ὡς ἔμοιγε φαίνεται, δένδρου· ἄμφω γὰρ ἄφθαρτα, καὶ μοίρας τῆς μεσαιτάτης καὶ ἡγεμονικωτάτης ἠξίωται. Λέγεται γὰρ, ὅτι „τὸ ξύλον τῆς ζωῆς ἐστιν ἐν μέσῳ τοῦ παραδείσου.“ Ὁ δὲ τοῦ πολυμιγοῦς καὶ γεωδεστέρου σώματος, ἁπλάστου καὶ ἁπλῆς φύσεως ἀμέτοχος.* Er iſt alſo daſſelbe, was der Baum des Lebens, eine göttliche Idee. Merkwürdig iſt dieſe Stelle auch deßwegen, weil ſie die jetzige Lesart der LXX. von Genes. II. 15. vorausſetzt, und alſo obiger Erklärung widerſpricht. Die höhere Bedeutung des Unterſchiedes zwiſchen den myſtiſchen Worten *ἄνθρωπος οὐράνιος* und *γήϊνος* oder *Ἀδὰμ*, haben wir ſchon oben in der Lehre vom Logos nachgewieſen.

Was die Schöpfung des wirklichen Menſchen betrifft, ſo hat unſer Theoſoph hierüber eine ſehr auffallende Anſicht. Genes. I. 26, ſpricht Gott: „ποιήσομεν ἄνθρωπον.“ Dieſe Worte deutet Philo, wie wir ſchon oben im Capitel von der Allegorie angezeigt, auf ein gemeinſchaftliches Wirken Gottes

und der Engel, und zwar an vier verschiedenen Orten. Zuerst de mundi opificio, Pf. I. 46. und 48. Der Grund, der hier hervorgehoben wird, ist die gemischte Natur des Menschen, die aus guten und bösen zusammengesetzt sey; letzteres habe durch Engel geschaffen werden müssen, während von Gott nur das Gute herkomme. Zum zweiten Male, de linguarum confusione, Pf. III. 396. Ferner de profugis, Pf. IV. 254, wo zwei Gründe angeführt werden, warum Gott die Engel zu diesem Dienste brauchte: erstlich, weil es für Gott sich schicke, nur das Bessere selbst zu thun, das Geringere überlasse er untergeordneten Geistern. Zweitens, weil des Menschen Natur aus Gutem und Bösem gemischt sey und Gott nur das Gute schaffen könne.

Zum vierten Male äußert er dieselbe Ansicht, de nominum mutatione, Pf. IV. 334.

Diese häufige Wiederholung beweist, daß ihm letztere Idee ganz geläufig war; ebenso gewiß ist, daß er sie aus der Theologie seiner Zeit entlehnt hat. Denn unmöglich kann er sie selbst erfunden haben, da sie seiner sonstigen Denkungsweise völlig fremd ist. Sie widerstreitet nämlich der Lehre vom ἄνθρωπος οὐράνιος, welcher ja, nach seiner Erklärung, Genes. I. 27, gemeint seyn solle, und der unmöglich von Engeln geschaffen werden konnte. Eben so sehr widerstreitet sie der Lehre vom Abfalle der Seelen, und endlich seiner so oft ausgesprochene Grundansicht, daß Gott nichts Einzelnes berühren dürfe.

Der Zustand des ersten Menschen, Adam, war sehr verschieden, von dem der jetzt Lebenden (οἷοι νῦν βροτοὶ εἰσι). Er war vollkommen an Leib und Seele: „Die Schönheit seines Leibes folgt aus drei Gründen; erstlich waren in der jugendlichen Schöpfung die Stoffe weit vollkommener und reiner, als nachher; zweitens wählte Gott aus den besten Theilen der Materie das Vorzüglichste aus, um das Gefäß einer un-

sterblichen Seele zu bilden; drittens, war der Schöpfer selbst der vollkommenste Werkmeister. Die Trefflichkeit seiner Seele folgt daraus, daß sie Gott nach nichts Sichtbarem, sondern nach seinem Ebenbilde schuf. Darum mußte sie als Abbild des Vollkommensten nothwendig selbst vollkommen seyn. Die jetzigen Menschen sind nur von Menschen gezeugt, nicht von Gott selbst, wie Adam; so sehr aber Gott den Menschen übertrifft, um so trefflicher muß auch ein göttliches, denn ein menschliches Geschöpf seyn.“ cfr. de mundi opificio, Pf. I. 92. Adam war ferner, gleich bei seinem Eintritte in die Welt, König der sichtbaren Natur, und zeigte seine Herrschaft schon im Anfange dadurch, daß er jedem Wesen seinen Namen gab, cfr. Pf. I. pag. 100, gegen unten. Auch lebte er im Umgange mit seligen Geistern, selbst rein-tugendhaft, und des göttlichen Geistes voll. So Pf. I. 98, oben.

Diese Vorzüge gelten aber hauptsächlich nur von dem Zustande vor dem Sündenfalle. Mit diesem trat ein völliger Umschwung ein. Dennoch wird der Sündenfall von Philo nicht als eine ungeheure Schuld Adam's, sondern als eine Folge seiner schwachen und sterblichen Natur dargestellt. cfr. de mundi opificio, Pf. I. 102, gegen oben: *ἐπεὶ δὲ οὐδὲν ἐν γενέσει βέβαιον, τροπὰς δὲ καὶ μεταβολὰς ἀναγκαίας τὰ θνητὰ δέχεται· ἐχρῆν καὶ τὸν πρῶτον ἄνθρωπον ἀπολαῦσαί τινος κακοτραγίας.* Diese Ausdrücke neigen sich stark auf die rationelle Seite. Anlaß zur Sünde gab das Weib. So lange Adam alleiri war, lebte er schuldlos. Als aber das Weib geschaffen wurde, eilte er auf sie zu, voll Freude über die befreundete Gestalt, und umarmte sie. Aus dieser Umarmung entstand die Liebe, aus der Liebe die Wollust; diese ferner ist der Keim alles Lasters, und bewirkte, daß Adam ein unsterbliches und seliges Leben mit einem unglücklichen und sterblichen vertauschen mußte, (*δι' οὗ ὑπαλλάττονται τὸν θνητὸν καὶ κακοδαίμονα βίον, ἀντ' ἀθανάτου καὶ εὐδαίμονος*). Die

letzteren Worte scheinen die Meinung vorauszusetzen, daß Adam ohne den Sündenfall, ein unsterbliches Leben auf Erden geführt haben würde. Allein ἀθάνατος kann recht gut ein Bild seyn für selig und tugendbeglückt, gleichwie Philo sonst die Tugend allein für wahres Leben, das Laster für den Tod erklärt. Und da er weiter unten, in derselben Schrift, μακραίων für ἀθάνατος setzt, so ist alle Wahrscheinlichkeit für diese Erklärung vorhanden. Er sagt nämlich, Pf. I. 108, über den Sündenfall: „παρελθόντες τὸ ζωῆς ἀθανάτου φυτὸν, τὴν ἀρετῆς παντέλειαν, ὑφ' ἧς μακραίωνα καὶ εὐδαίμονα βίον ἐδύναντο καρπώσθαι, τὸν ἐφήμερον καὶ θνητὸν, οὐ βίον, ἀλλὰ χρόνον κακοδαιμονίας μεστὸν εἵλοντο."

Die Genesis setzt als den Ort, wo die erste Sünde verübt wurde, und das erste Paar lebte, den Gottesgarten oder das Paradies, als den Verführer die Schlange, als Anlaß, das Gebot, nicht vom Baume der Erkenntniß zu essen. All dieß erklärt Philo für Bild: das Paradies für die Seele, die Pflanzen desselben für die Tugenden, den Baum des Lebens für die erste der Tugenden, für die Ehrfurcht gegen Gott, endlich für den Baum der Erkenntniß die Klugheit, für die Schlange die Wollust. cfr. de mundi opificio, Pf. I. 104. u. flg. Ueber die Schlange ist zu vergleichen, ibidem 108, Mitte. Demnach ist auch an keine wirkliche Austreibung aus dem Paradies zu denken, sondern er erklärt dieß weiter unten ebenfalls für Bild.

Mit dem Sündenfalle begann eine Reihe von Uebeln über das erste Menschenpaar hereinzubrechen. Das Weib fand seine Strafe in schmerzhaften Geburten, in den Beschwerden der Kindererziehung, in der Unterwürfigkeit unter den Willen ihres Mannes. Der Mann in der Arbeit und Sorge für den nothwendigen Lebensunterhalt. cfr. ibidem 114.

Selbst die Erde wurde des Sündenfalls wegen verflucht, und bringt ihre Früchte nicht mehr so dar, wie sie

dieſelben ohne die Sünde der Menſchen getragen hätte. Denn eigentlich hätte Gott den Menſchen um ſeinen Sünden willen vernichten ſollen, ſo forderte es die Gerechtigkeit; allein er that dieß nicht um ſeiner Liebe willen, ſondern er begnügte ſich, die Erde unfruchtbar zu machen, ſo daß ſie nur bei angeſtrengter Arbeit dem Menſchen ſeinen Unterhalt gewährt; ohne die Sünde würde ſie, wie Sonne und Mond, in der anfänglichen Ordnung geblieben ſeyn, und ihrer erſten Einrichtung treu, ihre Früchte von ſelbſt und ohne Zwang geben. So de mundi opificio, 116, Mitte. Eben dieß ſagt er ibidem, Pf. I. 52. und 54, wo er auch jetzt noch den Fluch der Erde für bedingt und nur ſo lange dauernd erklärt, als die Menſchen fortſündigen. „Würden ſie aufhören, dem göttlichen Geſetze zuwider zu handeln, und ein göttliches Leben führen, ſo müßte auch die erſte Fruchtbarkeit wieder eintreten.“

Seit Adam hat das Menſchengeſchlecht von Generation zu Generation geiſtig und körperlich immer mehr abgenommen: „wie das erſte Bild, das nach dem Urbilde gemacht wurde, noch am meiſten dem letzteren ähnlich iſt, während die ſpäteren Copien, die nach den Abbildern gemacht wurden, immer ſchwächer und unkenntlicher werden, oder wie in einer Reihe von Eiſenſtäben, die an einen Magnetſtein angehängt ſind, derjenige am meiſten magnetiſche Kraft bewahrt, der den Stein unmittelbar berührt, die tiefer hängenden aber immer weniger. So de mundi opificio, Pf. I. 96, oben: *ὥσπερ γὰρ τὸ ἀκμάζον ἀεὶ τοῦ παρηβηκότος βέλτιόν ἐστιν, εἴτε ζῷον, εἴτε φυτὸν, εἴτε καρπὸς, εἴτ' ἄλλο τι τῶν ἐν τῇ φύσει τυγχάνοι· οὕτως ἔοικεν ὁ μὲν πρῶτος διαπλασθεὶς ἄνθρωπος ἀκμὴ τοῦ ἡμετέρου παντὸς ὑπάρξαι γένους, οἱ δ' ἔπειτα μηκέθ' ὁμοίως ἐπακμάσαι, τῶν κατὰ γενεὰν ἀμαυροτέρας ἀεὶ τάς τε μορφὰς καὶ τὰς δυνάμεις λαμβανόντων. Ὅπερ ἐπί τε τῆς πλαστικῆς καὶ ζωγραφίας γινόμενον εἶδον·*

ἀποδεῖ γὰρ τὰ μιμήματα τῶν ἀρχετύπων. Τὰ δὲ ἀπὸ τῶν μιμημάτων γραφόμενα καὶ πλαττόμενα, πολὺ μᾶλλον, ὅτε μακρὰν ἀφεστῶτα τῆς ἀρχῆς. Παραπλήσιον δὲ πάθος καὶ ἡ μαγνῆτις ἐπιδείκνυται λίθος. Τῶν γὰρ σιδηρῶν δακτυλίων ὁ μὲν αὐτῆς ψαύσας, βεβαιότατα κρατεῖται, ὁ δὲ τοῦ ψαύσαντος ἧττον. Ἐκκρέμαται δὲ καὶ τρίτος δευτέρου, καὶ τέταρτος τρίτου, καὶ πέμπτος τετάρτου, καὶ ἑτέρων ἕτεροι κατὰ μακρὸν στοῖχον ὑπὸ μιᾶς ὁλκοῦ δυνάμεως συνεχόμενοι, πλὴν δὲ οὐ τὸν αὐτὸν τρόπον. Ἀεὶ γὰρ οἱ πόρρω τῆς ἀρχῆς ἀπηρτημένοι χαλῶνται, διὰ τὸ τὴν ὁλκὴν ἀνεῖσθαι, μηκέθ' ὁμοίως σφίγγειν δυναμένην. Ὅμοιον δή τι πεπονθέναι καὶ τὸ γένος τῶν ἀνθρώπων φαίνεται, καθ' ἑκάστην γενεὰν ἀμυδροτέρας λαμβανόντων τάς τε τοῦ σώματος καὶ τὰς τῆς ψυχῆς δυνάμεις καὶ ποιότητας. Doch haben die späteren Menſchen das Ebenbild nicht verloren, ſondern es iſt nur verdunkelt worden: τοὺς ἀπογόνους τῆς ἐκείνου (τοῦ πρώτου ἀνθρώπου) μετασχόντας ἰδέας, ἀναγκαῖον, εἰ καὶ ἀμυδρούς, ἀλλ' οὖν ἔτι σώζειν τοὺς τύπους τῆς πρὸς τὸν πατέρα συγγενείας. Pſ. I. 98, unten. Dieſe Verwandtſchaft beſteht in der vernünftigen Seele, aber auch in der Trefflichkeit des Leibes, der aus allen Elementen zuſammengeſetzt, die Eigenſchaften derſelben in ſich faßt, und den Menſchen zu einem Proteus macht; da er gleich gut im Waſſer, auf dem Lande, in der Luft oder im Feuer (?) leben kann. So ibidem 98. unten und 100: ἡ δὲ συγγένεια τίς; Πᾶς ἄνθρωπος κατὰ μὲν τὴν διάνοιαν ᾠκείωται θείῳ λόγῳ, τῆς μακαρίας φύσεως ἐκμαγεῖον ἢ ἀπόσπασμα ἢ ἀπαύγασμα γεγονώς, κατὰ δὲ τὴν τοῦ σώματος κατασκευὴν ἅπαντι τῷ κόσμῳ. Συγκέκριται γὰρ ἐκ τῶν αὐτῶν, γῆς, καὶ ὕδατος, καὶ ἀέρος, καὶ πυρός· ἑκάστου τῶν στοιχείων εἰσενεγκόντος τὸ ἐπιβάλλον μέρος, πρὸς ἐκπλήρωσιν αὐταρκεστάτης ὕλης, ἣν ἔδει λαβεῖν τὸν δημιουργὸν, ἵνα τεχνιτεύσηται τὴν ὁρατὴν ταύτην εἰκόνα. Καὶ προσέτι πᾶσι τοῖς λεχθεῖσιν, ὡς οἰκειοτάτοις

καὶ συγγενεστάτοις χωρίοις ἐνδιαιτᾶται, τόπους ἀμείβων καὶ ἄλλοτε ἄλλοις ἐπιφοιτῶν. Ὡς κυριώτατα φάναι τὸν ἄνθρωπον πάντα εἶναι, χερσαῖον, ἔνυδρον, πτηνὸν, οὐράνιον. Ἡι μὲν γὰρ εἰκεῖ καὶ βέβηκεν ἐπὶ γῆς, χερσαῖον ζῷόν ἐστιν, ἡ δὲ δέεται καὶ νήχεται καὶ πλεῖ πολλάκις, ἔνυδρον. Ἔμποροι καὶ ναύκληροι καὶ πορφυρεῖς, καὶ ὅσοι τὴν ἐπ' ὀστρέοις καὶ ἰχθύσιν ἄγραν μετίασι, τοῦ λεχθέντος εἰσὶ σαφεστάτη πίστις. Ἡι δὲ μετέωρον ἀπὸ γῆς ἀνώφοιτον ἐξήρτηται τὸ σῶμα, λέγοιτ' ἂν ἐνδίκως ἀεροπόρον εἶναι, πρὸς δὲ καὶ οὐράνιον, διὰ τῆς ἡγεμονικωτάτης τῶν αἰσθήσεων, ὄψεως, ἡλίῳ καὶ σελήνῃ καὶ ἑκάστῳ τῶν ἄλλων ἀστέρων πλανήτων καὶ ἀπλανῶν συνεγγίζον.

Außerdem haben die ſpäteren Menſchen, von der Herrſchaft über die Natur, welche Adam in vollem Maße beſaß, wenigſtens die Gewalt über die Thiere behalten, ibidem 100, unten: „καὶ οἱ τοσαύταις γενεαῖς ὕστερον φύντες, ἤδη τοῦ γένους διὰ μακρὰς χρόνων περιόδους ἐξιτήλου ὄντος, οὐδὲν ἧττον ἔτι δεσπόζουσι τῶν ἀλόγων, καθάπερ λαμπάδιον ἀρχῆς καὶ δυναστείας ἀπὸ τοῦ πρώτου διαδοθὲν φυλάττοντες.

Aus dem bisher Geſagten geht hervor, daß die Anſicht unſeres Theoſophen von der moſaiſchen Urgeſchichte des Menſchen zuſammengeſetzt iſt, theils aus einer wörtlichen, theils aus einer allegoriſchen Erklärung der betreffenden Abſchnitte in der Geneſis, zugleich aber auch, daß der geſchichtliche Theil ſeiner Lehre vom Menſchen mit dem philoſophiſchen nicht zuſammenſtimmt. Denn außer jenen Angaben über die Schöpfung des Menſchen durch Gott und die Engel, läßt ſich weder die Behauptung, daß Adam zuerſt ganz rein und göttlich gelebt, mit ſeiner Anſicht vom Leibe, noch ſelbſt die Lehre von fortwährender Abnahme des Menſchengeſchlechts, mit dem ſonſt ausgeſprochenen Abfalle des Menſchen aus himmliſcher Heimath vereinigen, denn jene Abnahme ſetzt den Menſchen als ein irdiſches Gewächs voraus. Philoſophie und Offenba-

rungsglauben haben sich also in dieser Lehre so wenig als in andern zu einem lebendigen Ganzen durchdrungen.

Wir gehen über zur Lehre von der Wiederherstellung des richtigen Verhältnisses zu Gott, von den Tugenden und den Mitteln, die göttliche Gnade zu erlangen.

Dreizehntes Capitel.

Von den Gnadenmitteln und den Tugenden.

Es wird in diesem Abschnitte Manches vorkommen, was eigentlich in die Moral gehört. Aber da es unser Zweck ist, ein möglichst vollständiges Bild von dem Ideenkreise der Alexandriner zu geben, und da ferner die Parallelen mit dem neuen Testamente nirgends häufiger sind, als in dieser Lehre, so haben wir kein Bedenken getragen, das Moralische mit dem Dogmatischen zu verbinden.

Auch hier offenbart sich derselbe Gegensatz zwischen Philosophie und Offenbarungsglauben. Wir beginnen mit dem rationellen Theile.

Der Mensch ist nach dem Ebenbilde Gottes geschaffen, deßhalb ist er dazu bestimmt, Gott nachzuahmen oder ihm immer ähnlicher zu werden. cfr. de migratione Abrahami, Pf. III. 470: τέλος (τοῦ βίου) ἐστὶν κατὰ τὸν ἱερώτατον Μωϋσῆν τὸ ἕπεσθαι θεῷ. Ebenso sagt er, de caritate, Mang. II. 404, oben, mit Beziehung auf eine besondre Bibelstelle, Gott weise uns darin auf die eine, vernünftige und wissenswerthe Lehre hin, daß der Mensch Gott ähnlich werden solle: μάθημα ἀναδιδάσκει τῇ λογικῇ φύσει πρεπωδέστατον, μιμεῖσθαι θεόν, καθ' ὅσον οἷόν τε, μηδὲν παραλιπόντα τῶν εἰς τὴν ἐνδεχομένην ἐξομοίωσιν. Diese Idee kehrt sehr oft wieder. Man vergleiche übrigens noch de decalogo, Mang. II. 197.

Erreichung der Bestimmung ist von Seiten des Gefühls Glückseligkeit. Es ist daher folgerichtig, wenn er Gottähnlich-

keit und höchſtes Glück für eins und daſſelbe erklärt. So de decalogo, Mang. II. 193, zu oberſt: εὐχῶν ἀρίστην εἶναι συμβέβηκεν καὶ τέλος εὐδαιμονίας, τὴν πρὸς τὸν θεὸν ἐξομοίωσιν.

Das Mittel, das zur Gottähnlichkeit und durch ſie zu Erreichung der göttlichen Beſtimmung führt, iſt Tugend. So de mundi opificio, Pf. I. 98, gegen unten: „Adam habe (im Stande der Unſchuld), Alles zum Wohlgefallen des himmliſchen Vaters gethan, auf denjenigen Wegen gehend, die durch die Tugenden gebahnt werden, und auf denen nur diejenigen Seelen wandeln, welche die Aehnlichkeit mit Gott als ihr Ziel anſehen: πάντα καὶ λέγειν καὶ πράττειν ἐσπούδαζεν εἰς ἀρέσκειαν τοῦ πατρὸς καὶ βασιλέως, ἑπόμενος αὐτῷ κατ' ἴχνος ταῖς ὁδοῖς, ἃς ὡς λεωφόρους ἀνατέμνουσιν ἀρεταί· δι' ὧν μόναις ψυχαῖς θέμις προσέρχεσθαι, τέλος ἡγουμέναις τὴν πρὸς τὸν γεννήσαντα θεὸν ἐξομοίωσιν. So noch oft.

An andern Stellen nennt er, ohne den Begriff der Gottähnlichkeit vermittelnd einzuſchieben, die Tugend geradezu Geſetz und Beſtimmung der Menſchen. So im dritten Buche legis allegor., Pf. I. 306, obere Mitte: ὅρον ἔθηκεν ὁ θεὸς καὶ νόμον τὴν ἀρετὴν τῇ ψυχῇ. Die Tugend gibt daher allein auch wahre Glückſeligkeit. So quod deter. potior. insid. soleat, Pf. II. 184, unten. Abraham ſagt hier: „τὴν ἀρετὴν ἔχω παρ' ἐμαυτῷ, καθάπερ τι κειμήλιον, καὶ διὰ τοῦτο εὐθὺς εὐδαιμονῶ, χρῆσις γὰρ καὶ ἀπόλαυσις ἀρετῆς, τὸ εὐδαιμόν ἐστι. Einige Zeilen weiter unten wird dieſer Satz mit den Worten wiederholt: εὐδαιμονίαν χρῆσιν ἀρετῆς τελείας ἐν βίῳ τελείῳ νενόηκα. Ganz ähnlich de agricultura, Pf. III. 70, unten: ὁ νόμος (das moſaiſche Geſetz) τὸ εὐδαιμονεῖν ἀρετῆς χρήσει τελείας περιγίνεσθαι νομίζει, σῶον καὶ παντελῆ περιποιούσης βίον. Man vergleiche noch de praemiis ac poenis, Mang. II. 421, Mitte.

Weil nur die Tugend wahre Glückſeligkeit verleiht, ſo

ſagt er, de nobilitate, Mang. II. 437, das wahre Gut ſey im Geiſte zu ſuchen: „*τὸ πρὸς ἀλήθειαν ἀγαθὸν οὐδενὶ τῶν ἐκτὸς, ἀλλ' οὐδὲ τῶν περὶ σῶμα, μᾶλλον δὲ οὐδὲ παντὶ μέρει ψυχῆς, ἀλλὰ μόνῳ τῷ ἡγεμονικῷ πέφυκεν ἐνδιαιτᾶσθαι.*

Um aller dieſer Eigenſchaften willen wird die Tugend genannt Anfang und Ende. cfr. drittes Buch de vita Mosis, Mang. II. 162, gegen unten: „Wie der Kern einer Wallnuß beides iſt, Anfang und Ende — Anfang nämlich, ſofern er Saamen, Ende, ſofern er Frucht iſt — ſo verhält es ſich auch mit den Tugenden. Eine jede derſelben iſt Anfang und Ende zugleich. Anfang, ſofern ſie nicht aus einer andern Kraft, ſondern aus ſich ſelbſt emporwächst; Ende, ſofern das Leben des Guten auf ſie hinſtrebt.“

Aber was iſt Tugend? Im Allgemeinen beſchreibt er ſie als Unterwerfung der *αἰσθητὰ* unter die *νοητὰ*. So de confusione linguarum, Pf. III. 374, gegen oben, wo er die Schlechten als Menſchen beſchreibt, welche die Sinne über den Gedanken ſtellen, und durch die Sinnenwelt die geiſtige zu vernichten ſtreben, das von Natur zur Herrſchaft Beſtimmte zum Sklaven, und das Entgegengeſetzte zum Herrn umbildend. Dieſelbe Anſicht liegt einer Stelle der Schrift, quis rerum divin. haeres sit, Pf. IV. 82, oben, zu Grunde: „der Menſch beſteht aus zwei Theilen, aus reinem Geiſte und aus der ſinnlichen Hälfte. Letztere ſoll, nach der Lehre der Schrift, vom Geiſte gleichſam beſeelt und vernünftig gemacht werden, ſofern nämlich die Sinne den Warnungen des Geiſtes folgen, und ſich von der Außenwelt, welche anziehend und täuſchend auf uns einwirkt, rein zu machen ſtreben: (*ἀξιοῖ* (scilicet *ὁ ἱερὸς λόγος*) *τὸ ἄλογον ἡμῶν μέρος ψυχωθῆναι, καὶ τρόπον τινὰ λογικὸν γενέσθαι, ταῖς μὲν νουθεσίαις ἀκολουθῆσαν, ἀγνεῦσαν δὲ τῶν ὁλκὸν καὶ ἀπατεῶνα προτεινάντων δύναμιν αἰσθητῶν*).

Eine andere von den Stoikern entlehnte Begriffbeſtim-

mung der Tugend findet ſich de migratione Abrahami, Pf. III. 470, oben: „Es heißt von Abraham (Genes. XII. 4.), daß er wandelte, wie ihm Gott befohlen. Hiemit ſey jene von den beſten Philoſophen geprieſene Vorſchrift gemeint: der Natur gemäß zu leben. Erreicht werde dieſe Regel, wenn der Geiſt der Tugend Bahn betrete, wenn er der reinen Vernunft und Gott folge, ſich ſeiner Gebote erinnere, und alle in Wort und That verwirkliche.“

Da die Tugend nach Philo im Uebergewichte des Geiſtigen über das Sinnliche beſteht, ſo erklärt er ſie folgerichtig, und dem Geiſte des Alterthums gemäß, für eins mit der Weisheit. So de nobilitate, Mang. II. 442, gegen unten: „Es heißt von Abraham, er habe Gott geglaubt (Genes. XV. 6.), weil er zuerſt die feſte Ueberzeugung errang, daß nur ein Gott ſey, und daß er Vorſorge trage für die Welt und ihre Theile. Da er auf dieſe Weiſe, Wiſſenſchaft, der Tugenden höchſte errang, ſo erhielt er mit dieſer auch die übrigen Tugenden“ (*κτησάμενος δὲ ἐπιστήμην, τὴν ἀρετῶν βεβαιοτάτην, συνεκτᾶτο καὶ τὰς ἄλλας ἁπάσας*). Ebenſo de fortitudine, Mang. II. 377, oben: Es gibt einen doppelten Reichthum, den körperlichen, der im Ueberfluſſe an äußern Gütern beſteht, und den geiſtigen. Dieſen letzteren verſchafft die Weisheit durch wiſſenſchaftliche, ſittliche und phyſiſche Lehrſätze, aus welchen ſodann die Tugenden emporblühen (*τοῦτον τὸν (σεμνὸν) πλοῦτον σοφία χορηγεῖ διὰ λογικῶν καὶ ἠθικῶν καὶ φυσικῶν δογμάτων καὶ θεωρημάτων, ἐξ ὧν φύεσθαι τὰς ἀρετὰς συμβέβηκεν*). Hier erſcheint die Weisheit als *ἀρετὴ γενικὴ*, als Mutter der Tugenden, und die andern verhalten ſich zu ihr, wie Arten zur Gattung. Zu vergleichen iſt noch eine Stelle, de praemiis ac poenis, Mang. II. 421, Mitte. „Wenn in einem Menſchen Gedanke, That und Wort mit einander übereinſtimmen, und alle drei das göttliche Geſetz zur Richtſchnur nehmen, ſo herrſcht Glück

in ihm, d. h., die reinste Weisheit und Einsicht: ἀεὶ οἷα τὰ βουλεύματα, τοιοῦτοι οἱ λόγοι, καὶ οἷα τὰ λεχθέντα τοιαῖδε αἱ πράξεις ὦσιν, εὐδαιμονία πρακτέα, τυγχάνει ἐστὶν ἡ ἀψευδεστάτη σοφία καὶ φρόνησις. Σοφία μὲν γὰρ πρὸς θεραπείαν θεοῦ, φρόνησις δὲ πρὸς ἀνθρωπίνου βίου διοίκησιν. Glückseligkeit ist unzertrennlich verbunden mit Erreichung der göttlichen Bestimmung; wenn sie nun eins mit Weisheit ist, so muß diese das höchste Streben des Menschen, also auch alle Tugenden umfassen.

Nach dem Bisherigen kann der Mensch nur durch Tugend und Weisheit das göttliche Wohlgefallen erringen. Da er aber, wie wir aus obigen Stellen wissen, von Natur verdorben ist, und seiner Bestimmung entgegenhandelt, so folgt, daß von Natur jeder Mensch dem göttlichen Zorne unterliegt. Auch diesen Schluß hat Philo gezogen, und zwar auf eine Art, die ganz an die Lehre des Apostels Paulus erinnert. Quod Deus sit immutabilis, Pf. II. 420, Mitte, sagt er über die Sündfluth und die Errettung Noah's: „Gott vergißt seiner großen Vatergüte nicht, auch wenn das ganze Menschengeschlecht, oder der größte Theil desselben durch Uebermaß der Sünde zu Grunde geht, sondern er reckt seine errettenden Arme aus, um die Sünder aufzunehmen, da er nicht will, daß unser Geschlecht gänzlich zu Grunde gehe. Deßwegen heißt es auch von Noah, er habe Gnade gefunden vor Gott (Genes. VI. 8.), während die Andern für ihren Undank büßen mußten, auf daß das erbarmende Mitleid dem Strafgerichte über die Sünder beigemischt werde. Wie auch der Psalmendichter sagt: dein Erbarmen und dein Gericht will ich besingen (Ps. 101. 1.). Denn wenn Gott das Menschengeschlecht ohne Erbarmen richten wollte, so müßte er alle verdammen, da kein Mensch von der Geburt bis zum Grabe tadellos lebt, sondern theils freiwillig, theils unwillkürlich vielfach sündigt. Damit also das Geschlecht fortdaure,

wenn auch Einzelne zu Grunde gehen, miſcht er die Erbarmung, um deren Willen er auch Unwürdigen ſeine Wohlthaten erzeigt, dem Gerichte bei, und das Mitleid iſt früher bei ihm, als das Gericht: *εἰ γὰρ βουληθείη ὁ θεὸς δικάσαι τῷ θνητῷ γένει χωρὶς ἐλέου, τὴν καταδικάζουσαν ψῆφον οἴσει· μηδενὸς ἀνθρώπων τὸν ἀπὸ γενέσεως μέχρι τελευτῆς βίον ἄπταιστον ἐξ ἑαυτοῦ δραμόντος, ἀλλὰ τοῦ μὲν ἑκουσίοις, τοῦ δὲ ἀκουσίοις χρησαμένου τοῖς ἐν ποσὶν ὁλισθήμασιν. Ἵνα οὖν ὑπάρχῃ τὸ γένος, καὶ ἂν πολλὰ τῶν ἰδικῶν βύθια χωρῇ, τὸν ἔλεον ἀνακίρνησιν, ᾧ πρὸς εὐεργεσίας καὶ τῶν ἀναξίων χρῆται· καὶ οὐ μόνον δικάσας ἐλεεῖ, ἀλλ' ἐλεήσας δικάζει. Πρεσβύτερος γὰρ δίκης ὁ ἔλεος παρ' αὐτῷ ἐστιν, ἅτε τὸν κολάσεως ἄξιον οὐ μετὰ τὴν δίκην, ἀλλὰ πρὸ δίκης εἰδότι.* Wenn er in dieſer Stelle behauptet, daß Niemand zu Recht vor Gott ſtehen könne, ſo ſagt er etwas weiter unten, pag. 432. und 434., daß Alles, was wir von Gott erhalten, Gnade ſey und nicht Verdienſt, ja ſogar, daß die Gnade die erſte der göttlichen Eigenſchaften ſey, durch welche er auf die Welt wirke. „Was wollen die Worte beſagen: „Noe fand Gnade bei Gott, ſeinem Herrn? Heißt es wohl, daß er eine beſondere Gnade erhielt, oder daß er der Gnade würdig erachtet wurde? Aber das Erſte iſt darum nicht wahrſcheinlich, weil ihm nichts Beſonderes zu Theil wurde, das nicht auch alle andern organiſchen Weſen, ja ſelbſt die Elementarnaturen genöſſen. Die zweite Erklärung hat einigen Schein für ſich, wenn man annimmt, Gott erkläre diejenigen für würdig ſeiner Gnade, welche das göttliche Gepräge an ihnen, den geheiligten Geiſt (*νοῦς*), nicht durch ſchlechten Wandel verderben. Aber dennoch iſt dieſe Erklärung nicht wahr; denn von welcher Art müßte der ſeyn, der die göttliche Gnade verdienen könnte? Ich glaube nicht einmal vom ganzen All könnte man dieß ſagen, obgleich die Welt das größte und vollkommenſte der göttlichen Werke iſt.

Wollen nicht jene Worte etwa dieß besagen: Der Gerechte findet nach langem Forschen die Wahrheit, daß alles Göttliche Gnade sey, Erde, Wasser, Luft, Feuer, Licht, Wärme, Sterne, Himmel, Thiere u. s. w.?

Zwar tritt in diesen Worten, der für unseren Zweck wichtigste Begriff, daß der Mensch kein Verdienst habe, in den Hintergrund, nur in dem Satze: *πηλίκον γάρ τινα εἰκὸς γενέσθαι τὸν ἄξιον χάριτος κριθησόμενον*, durchschimmernd; aber dagegen ergänzen sich beide so eben angeführte Stellen dergestalt, daß sie jenen Satz, den wir beweisen wollen, vollkommen rechtfertigen.

Natürlich muß sich Gott der Menschen annehmen, wenn sie zum Ziele kommen sollen, weil sie von Natur verdorben sind. Dieß ist auch, wie wir schon oben zeigten, eine Hauptlehre Philo's. Vorerst, die Menschen sind in hohem Grade des göttlichen Beistandes bedürftig. So quis rerum divinarum haeres sit, Pf. IV. 28, oben: *χρεῖός ἐστιν οὐ μετρίως ὁ πεπλασμένος ἡμῶν χοῦς καὶ ἀναδεδεμένος αἵματι, βοηθείας τῆς ἐκ θεοῦ.* Zweitens, um uns zu helfen, pflanzt Gott die Tugenden in die Seele, sie sind alle sein Werk. So legis allegor. I., Pf. I. 146, Mitte: *τὴν ἐπίγειον ἀρετὴν* (es gibt nämlich auch eine himmlische, die bloß den seligen Naturen zukommt) *σπείρει καὶ φυτεύει τῷ θνητῷ γένει ὁ θεὸς, μίμημα καὶ ἀπεικόνισμα οὖσαν τῆς οὐρανίου· ἱλεήσας γὰρ ἡμῶν τὸ γένος καὶ κατιδὼν ὅτι ἐξ ἀφθόνων καὶ πλουσίων κακῶν συνέστη, ἐπίκουρον καὶ ἀρωγὸν τῶν ψυχῆς νόσων ἀρετὴν ἐπίγειον ἐρρίζου.* Hiemit ist zu vergleichen, de cherubim, Pf. II. 56: „Die Menschenseele ist ein Tempel des unsichtbaren Gottes; wenn sie nämlich durch die vorbereitenden Wissenschaften, wie Grammatik, Rhetorik und Musik gehörig zugerichtet ist, so dürfen wir gute Hoffnungen fassen, und die Ankunft der göttlichen Kräfte erwarten. Diese steigen herab, um uns zu heiligen und zu reinigen, nach dem

Befehle ihres himmliſchen Vaters. Wenn ſie dann in die tugendliebende Seele eingezogen ſind, ſo ſäen ſie in ihr die Saat der Seligkeit; gleichwie der Herr Abraham, dem Weiſen, zum Lohne für die Beherbergung den Iſaak, d. h., die Freude, gegeben."

Die Tugenden werden daher im Allgemeinen θεοῦ γεννήματα genannt. So quod Deus sit immutabilis, Pf. II. 360, oben: τὰ μὲν οἰκεῖα τοῦ θεοῦ γεννήματα, αἱ ὁλόκληροι ἀρεταί. Und nichts iſt häufiger, als daß er die Begriffe σπείρειν, γεννᾷν und ähnliche auf Gott überträgt, und ihn die Seelen befruchten läßt. So z. B. de cherubim, Pf. II. 24: τίς ὁ σπείρων ἐν ταῖς ψυχαῖς τὰ καλὰ, πλὴν ὁ τῶν ὅλων πατὴρ, ὁ ἀγέννητος θεός.

Ferner lehrt Philo, wie es ſich auch zum Voraus erwarten läßt, daß ſich Gott Allen von oben kund thue, aber auf verſchiedene Weiſe; denn bald ſpricht er von Engeln und Kräften, die in die Seelen einziehen, bald von dem göttlichen Geiſte, dem Logos oder der Sophia, bald ſagt er, der Schöpfer ſelbſt ſteige in die Seelen herab. Daß Gott ſich Allen kund gebe durch ſeinem Geiſte, ſagt er, de gigantibus, 364 unten u. flg.: „Der Herr ſprach, mein Geiſt ſoll in den Menſchen nicht bleiben, ewiglich, weil ſie Fleiſch ſind (cfr. Genes. VI. 3.). Wohl kehrt er ein, aber nicht bleibt er in ihnen auf immer; denn wer iſt ſo unvernünftig oder ſeelenlos, daß er nie, freiwillig oder unfreiwillig, einen Begriff des höchſten Guts erhalten. Auch zu den Heilloſeſten ſchwebt oft plötzlich das Schöne in flüchtiger Erſcheinung herab, aber ſie ſind nicht im Stande, dieſelbe feſtzuhalten, ſondern bald entflieht ſie wieder. Sie wäre auch gar nicht zu ihnen gekommen, wenn nicht in der Abſicht, jene Menſchen, welche das Laſter ſtatt der Tugend erwählt, zu überführen." Die übrigen Sätze ſind ſchon in den früheren Capiteln erwieſen worden.

Wenn man die Anſicht von Tugend, die allen dieſen

Stellen zu Grunde liegt, strenge durchführen wollte, so würde der Unterschied von Gut und minder Gut, oder von Gut und Schlecht, am Ende auf geringeren oder höhern Grad göttlicher Einwirkung auf die Seelen, oder auf die Unterlassung derselben, zurückkommen. Allein, so weit geht Philo nicht; vielmehr erlaubt er sich dieselbe Inconsequenz, die in allen theologischen Systemen, welche die Verderbtheit der menschlichen Natur und die Gnadenwirkungen anerkennen, außer dem augustinischen, wiederkehrt; er läßt nebenbei auch die menschliche Selbstthätigkeit gelten.

Dieß ersieht man schon aus seiner Eintheilung der Menschen nach der Tugend. Er unterscheidet nämlich irdische, himmlische und göttliche Menschen. So de gigantibus, Pf. II. 382: „die Stelle, Genes. VI. 4: οἱ γίγαντες ἦσαν ἐπὶ τῆς γῆς ἐν ἡμέραις ἐκείναις, sey nicht wörtlich zu nehmen, als wären damals Riesen auf Erden gewesen, sondern die Schrift will uns in diesen Worten andeuten, daß es dreierlei Menschen gibt, irdische, himmlische und göttliche. Die irdischen sind die, welche in das Fleisch versunken sind, und nur das treiben, was Lust erregt. Himmlische Menschen sind alle Freunde der Kunst, der Wissenschaft und Weisheit, denn das Himmlische in uns ist der Geist. Der Geist aber beschäftigt sich mit himmlischen Dingen, mit den Wissenschaften und Künsten, um sich durch Betrachtung der übersinnlichen Dinge zu üben und zu stärken. Göttliche Menschen endlich sind die Priester und Propheten, welche es verschmähten, Bürger der Erde zu werden, sondern alles Sichtbare und Sinnliche überfliegend, in die geistige Welt einwanderten, und sich in den Staat unvergänglicher Ideen einschreiben ließen. So lange sich Abraham in dem Lande und den Ansichten der Chaldäer umtrieb, war er ein himmlischer Mensch, da er die Natur der Himmelskörper untersuchte, und über die Ursachen der Dinge nachforschte. Als er aber eines Bessern belehrt und

ſein Name aus Abram in Abraham verwandelt ward, da wurde er ein Mann Gottes, weßwegen auch der Herr zu ihm ſpricht: „ich bin dein Gott, wandle vor mir und ſey fromm (Genes. XVII. 1.). Ein ſolcher Mann Gottes hängt an ſeinem Gott allein, folgt ihm und richtet nach ihm die Pfade ſeines Lebens. Die Söhne der Erde aber haben den Geiſt aus ſeinem Beſitze, nämlich der Denkkraft, ausgetrieben, und graben in den finſtern Schachten des unbeſeelten Fleiſches. Auf ſie läßt ſich der Ausſpruch des Geſetzgebers anwenden: beide werden zu einem Fleiſche (cfr. Genes. II. 24.); ſie haben das herrlichſte Gepräge verfälſcht, die beſſere Stellung verlaſſen, und ſind Ueberläufer geworden zum Schlechten, Entgegengeſetzten.“

Eine ähnliche Eintheilung findet ſich, de profugis, Pf. IV. 240, gegen oben. Es wird hier eine Tugend vor Gott und vor den Menſchen unterſchieden; dieſe iſt die niedere, jene die höhere; dieſe bewährt ſich im praktiſchen Leben, jene in der Beſchauung. Er äußert ſich folgendermaßen: „Es iſt nothwendig, daß die, welche der göttlichen Tugend nachſtreben, zuvor der menſchlichen Genüge leiſten; denn es wäre Thorheit zu glauben, daß man das Höhere thun könne, wenn man zum Geringeren unvermögend iſt. Bewähre dich daher zuerſt in der Tugend vor den Menſchen, damit du auch die göttliche erreicheſt.“

Anders und ſcheinbar dieſen beiden Stellen widerſprechend äußert er ſich in der Schrift, quis rerum divinarum haeres sit, Pf. IV. 22, Mitte: „Es gibt ein dreifaches Leben: ein Gott zugewandtes, ein kreatürliches, ein aus beiden letzteren gemiſchtes (ζωῆς τριττὸν γένος, τὸ μὲν πρὸς θεὸν, τὸ δὲ πρὸς γένεσιν, τὸ δὲ μεθόριον, μικτὸν ἀμφοῖν). Das erſtere iſt nie zu uns herniedergeſtiegen, noch in Leibes Nöthen gerathen; das Kreatürliche ſteigt nie empor, noch ſucht es emporzuſteigen, ſondern ſteckt in der unreinen Höhle, und

freut sich des Unraths; das dritte ist das Gemischte, welches oft von der besseren Stellung angezogen (ὑπὸ τάξεως ἀμείνονος ἀγόμενον, er vergleicht nämlich das Verhältniß des Menschen zur Tugend, mit der Stellung des Soldaten in einem Heere, den Tugendkämpfer mit einem Soldaten), aufwärts strebt, und dann in Gott versunken und selig ist; oft aber auch, von der schlechteren Stellung fortgerissen, wieder niedersinkt. Wo aber, wie auf einer Waage, die Schaale des besseren Lebens das Uebergewicht erhält, da wird das Gewicht des schlechteren aufgeschnellt und erscheint als leicht."

Philo scheint sich zu widersprechen, wenn er oben sagt, es gebe Männer Gottes, und hier, es gebe kein göttliches Leben auf Erden; allein der Widerspruch löst sich durch die Unterscheidung zwischen ἄνθρωπος θεοῦ, und βίος θεῖος. Jene gibt es wohl, wie er auch in dieser Stelle andeutet: θειάζει καὶ θεοφορεῖται, ὑπὸ τῆς ἀμείνονος ἀγόμενος τάξεως, aber ein göttliches Leben gibt es auf Erden nicht, weil kein Mensch immerfort in Gott lebt; denn ein solcher Zustand ist nur bei reinen, körperlosen Geistern oder im Himmel, nicht aber bei Seelen möglich, die sich in Leibes Kerkern befinden.

Noch stärker tritt die Selbstthätigkeit des Menschen hervor in der sehr wichtigen Lehre von den Wegen zur Tugend, zu der wir jetzt übergehen.

Es sind ihrer drei, durch Unterricht, Ascese und Natur. Diese Behauptung kehrt oft bei Philo wieder. So in dem ersten Buche von den Träumen, Pf. V. 74. u. flg.: „Wie kommt es, daß in dem Spruche, Genes. XXVIII. 13: εἶπεν ὁ κύριος, ἐγώ εἰμι ὁ θεὸς Ἀβραὰμ τοῦ πατρός σου καὶ ὁ θεὸς Ἰσαάκ, Abraham, der Vater Jakob's genannt wird, da er doch sein Großvater war, und daß bei Isaak, der doch sein wirklicher Vater ist, nicht steht: τοῦ πατρός σου. Es ist der Mühe werth, die Ursache dieser wichtigen Wortver-

ſetzung aufzuſtellen. Wohl liegt ſie in Folgendem. Zur Tugend gelangt man entweder durch Natur, durch Asceſe oder durch Unterricht. Deßwegen ſchreibt Moſes von drei weiſen Stammhäuptern unſeres Geſchlechtes, die zwar nicht denſelben Weg einſchlugen, aber zu demſelben Ziele gelangten. Der älteſte von ihnen, Abraham, ſtrebte auf dem Wege des Unterrichts nach der Tugend; der zweite erreichte ſie durch angeborne Kraft, oder durch Natur; der dritte Jakob, durch asceticſche Uebungen. Es gibt alſo drei Arten, um zur Weisheit zu gelangen, von dieſen berühren ſich die beiden äußerſten am nächſten. Die Asceſe iſt nämlich eine Tochter des Unterrichts. Die Natur dagegen iſt zwar beiden verwandt, als ihre gemeinſchaftliche Wurzel, aber ſie hat den entſchiedenſten Vorzug vor ihnen. Daher konnte nun Abraham, nachdem er durch Unterricht eines Beſſeren belehrt war, der Vater Jakobs genannt werden, der ſich durch Asceſe emporarbeitete. Nur iſt weder Abraham noch Iſaak als Menſch, ſondern beide als Seelenkräfte zu nehmen, jener für diejenige Kraft des Geiſtes, die ſich zum Unterrichte hindrängt, dieſer für die Willigkeit zur Asceſe. Wenn aber der Ascet kräftig nach dem Ziele läuft, und ſchon hell zu ſchauen beginnt, was er vorher nur im Dunkel und wie im Traume ſah, ſo wird ſein Name Jakob, der Ferſenſtoßer, in den höheren Iſrael, Beſchauer Gottes, umgewandelt, und dann iſt nicht mehr der lernende Abraham, ſondern der ſelbſt gelehrte Naturſohn, Iſaak, ſein Vater.“

Das Verhältniß zwiſchen ἄσκησις und μάθησις wird genauer beſtimmt, de nominum mutatione, Pf. IV. 356, Mitte u. flg.: „Man kann die Frage aufwerfen, warum Abraham, ſobald er dieſen Namen erhielt, nicht mehr mit dem früheren, Abram, genannt wird, Jakob aber, nachdem er Iſrael geheißen ward, ſo oft unter dem früheren Namen vorkommt? Der Grund liegt in dem eigenthümlichen Unter-

schiede zwischen ascetischer und erlernter Tugend. Wer nämlich auf dem Wege des Unterrichts reif wird, bleibt, vom Gedächtnisse und einer glücklichen Natur unterstützt, fest bei dem Erlernten. Der Ascete aber läßt manchmal nach, wenn er sich mit Anstrengung geübt hat, um die erschöpften Kräfte wieder zu ersetzen, wie es die Athlethen zu thun gewohnt sind. Außerdem erreicht der, welcher auf dem Wege des Unterrichts nach Tugend strebt, auch dadurch Unveränderlichkeit, daß er einen unsterblichen Lehrer (den Logos) hat, und unsterblichen Unterricht von ihm empfängt. Der Ascete dagegen hat nur seinen eigenen freien Willen für sich, denselben anstrengend, um das der Kreatur angeborne Verderben auszutreiben; aber wenn er auch das Ziel der Vollendung erreicht, so fällt er doch bisweilen, ermattet von der Anstrengung, in das frühere Uebel zurück. Der letztere ist mehr im Kampfe geübt, jener aber glücklicher, denn er hat einen andern zum Lehrer, während der Ascete aus sich herausarbeitet, und mit Eifer und fortgesetzter Anstrengung in das Wesen der Dinge einzudringen sucht. Deßwegen erhielt auch Abraham, nachdem er so weit gekommen war, daß er nicht mehr wankte, von dem unveränderlichen Gotte selbst seinen Namen, damit dadurch offenbar werde, daß er in seinem Wesen verharre, Jakob aber durch einen Engel, den Logos, zum Beweise, daß nur Gott allein bleibende Unwandelbarkeit geben kann.“

Das Verhältniß von ἄσκησις und μάθησις zur Natur, φύσις wird bestimmt in den gleich darauf folgenden Sätzen 358: „Von den drei Stammhäuptern des Geschlechts, haben nur die zwei äußersten, der erste und dritte, Abraham und Jakob, einen neuen Namen erhalten; der mittlere dagegen, Isaak, behielt immer denselben. Warum dieß? weil die erlernte und durch Uebung errungene Tugend der Vervollkommnung fähig ist, denn der, welcher Unterricht nimmt, strebt

nach Kenntniſſen, die er noch nicht beſitzt, der Ascete nach Kränzen und Preiſen des Kampfes. Das ſelbſtgelehrte Geſchlecht der Naturſöhne dagegen iſt von vorn herein vollendet.“

Der Ascete nimmt nach dieſen Stellen die niederſte Stufe ein. Seine Eigenthümlichkeit beſteht darin, daß er ſich unaufhörlich abmüht, durch eigene Kraft das Ziel zu erringen. So im erſten Buche de somniis, Pf. V. 68: „In der Himmelsleiter, welche Jakob im Traume ſah, ſchauete er vielleicht ein Bild ſeines eigenen Lebens; denn die Asceſe iſt ihrer Natur nach ungleich, bald ſteigt ſie in die Höhe, bald ſinkt ſie wieder herab, bald fährt ſie mit gutem Winde, bald kämpft ſie mit ſchlechtem, bald iſt der Ascete voll Leben, bald todt und begraben, ſo daß ſich die Worte Homer's auf ihn anwenden laſſen (Odyssea XI. 303.):

Ἄλλοτε μὲν ζώουσ' ἐτερήμεροι, ἄλλοτε δ' αὖτοι — Τεθνᾶσι.

In der That iſt ihr Leben von dieſer Art. Die Weiſen haben nämlich den Himmel zur Wohnung erhalten, da ſie unausgeſetzt in die Höhe ſtreben; die Schlechten aber die Höhlen des Hades, weil ſie vom Anfange bis zum Ende auf den Tod hinarbeiten und ſich der Verweſung freuen. Der Ascete dagegen, in die Mitte geſtellt zwiſchen beide, ſteigt wie auf einer Leiter auf und ab, bald von der beſſeren Natur emporgezogen, bald wieder herabgedrückt durch die ſchlechtere, bis der Schiedsrichter und Herr aller Kämpfe dem beſſern Theile den Sieg verleiht, den ſchlechteren auf immer zerſtörend.“

Gegenſtand der Asceſe iſt, wie aus den angeführten Stellen erhellt, beides, Wiſſenſchaft und praktiſche Uebung der Tugend, welche hauptſächlich in Unterdrückung des Fleiſches und ſeiner Lüſte beſteht. So im erſten Buche de somniis, Pf. V. 56: „Die Worte (Genes. XXVIII. 11.): *καὶ ἔλαβεν Ἰακὼβ ἀπὸ τῶν λίθων τοῦ τόπου καὶ ἔθηκε πρὸς*

σφαλῆς αὐτοῦ, haben auch nach der wörtlichen Erklärung einen guten Sinn; sie bezeichnen das harte und rauhe Leben des Asceten. Diese betrachten Mäßigung, die Kunst mit wenigem zu leben und Ausdauer als die Grundpfeiler des Lebens, sie verachten Geld und Ruhm, selbst Speise und Trank, sofern sie der Hunger nicht zwingt, davon zu kosten; sie sind im Dienste der Tugend gleichgültig gegen Kälte und Hitze; von kostbaren Kleidern wissen sie Nichts.“

Name und Begriff von ἄσκησις war in den griechischen Schulen entstanden; aber wie man aus diesen Stellen ersieht, hatte ihr die alexandrinische Ansicht von der Ungöttlichkeit der Materie und Verderbtheit der Kreatur bereits eine eigenthümliche Färbung gegeben.

Der zweite und höhere Weg zur Tugend ist Studium, oder Untericht. Sein Vorzug vor dem andern, früher genannten geht aus den angeführten Stellen hervor, wie denn überhaupt die Wissenschaft bei Philo den höchsten Rang einnimmt. cfr. de profugis, Pf. IV. 238, unten: τὸν πρακτικὸν τοῦ θεωρητικοῦ βίον, προαγωνά τινα ἀγῶνος τελειοτέρου, καλὸν διαθλῆσαι προτέρον. Dieser Weg hat übrigens, wie sich von selbst versteht, viele Stufen; aber die Art, in der Philo diese Idee ausdrückt, ist eigenthümlich und erinnert an das neue Testament. [illegible]de congressu quaerend. erudit. grat., Pf. IV. 150. u. flg. Er erklärt hier die Aufforderung Sarah's an Abraham (Genes. XVI. 2.), er solle sich zu ihrer Sklavin Hagar legen, und Saamen erwecken, mystisch dahin: „Ehe die Tugend, Sarah, dem νοῦς, Abraham, gebären kann, muß dieser vorher sich zur Hagar, d. h. der ἐγκύκλιος θεωρία, oder zu den προπαιδεύματα ἐγκύκλια gesellen. Diese Vorkenntnisse sind Grammatik, Musik, Geometrie, Rhetorik und Dialektik. Nun fährt unser Theosoph so fort: „In diesen und ähnlichen Kenntnissen mußt du dich zuvor üben, denn vielleicht mag es dir, wie so vielen andern,

gelingen, durch die untergeordneten Tugenden, den wahrhaft königlichen bewährt zu werden. Siehst du nicht, wie auch unser Leib nicht gleich feste Nahrung erträgt, sondern zuerst mit einfacher Milchspeise ernährt werden muß. Auf ähnliche Weise sind die Vorwissenschaften für die Seele jugendliche Nahrung: „οὐκ ὁρᾷς ὅτι καὶ τὸ σῶμα ἡμῶν οὐ πρότερον πεπηγυίαις καὶ πολυτελέσι χρῆται τροφαῖς, πρὶν ἢ ταῖς ἀποικίλαις καὶ γαλακτώδεσιν ἐν ἡλικίᾳ τῇ βρεφώδει; Τὸν αὐτὸν δὴ τρόπον καὶ τῇ ψυχῇ παιδικὰς μὲν νόμισον ἠντρεπίσθαι τροφὰς τὰ ἐγκύκλια.“ Das Bild der Milchspeise findet sich bekanntlich auch bei Paulus; es muß den Alexandrinern sehr geläufig gewesen seyn, was daraus zu schließen ist, daß es von Philo sehr häufig gebraucht wird. So de migratione Abrahami, Pf. III. 424, obere Mitte: „die Weisheit sey die Heimath des gott- und natur-gelehrten Geschlechtes, das sich nicht begnügt mit Milchspeisen wie Kinder u. s. w.“ Deßgleichen im zweiten Buche de somniis, Pf. V. 120, Mitte: „Moses führe den Isaak als Bild vollkommener Tugend auf: ἀπογράφει γὰρ αὐτὸν ἀπογαλακτιζόμενον, ἁπαλαῖς καὶ γαλακτώδεσι, νηπίαις τε καὶ παιδικαῖς τροφαῖς οὐ δικαιοῦντα χρῆσθαι τὸ παράπαν, ἀλλ' εὐτόνοις καὶ τελείοις.“ Endlich kommt es noch vor, quod omnis probus liber, Mang. II. 470, Mitte: „Seelen, welche sich noch nicht für das Gute oder Böse entschieden haben, und gleichsam noch nackt sind, müsse man eine Amme geben, und ihnen, statt Milch, die enkyklischen Vorbereitungswissenschaften reichen.

Der dritte Weg zur Tugend ist endlich die Natur selbst, dieß ist der königliche und beste. Sein großer Vorzug besteht darin, daß derjenige, der ihn wandelt, weder Uebungen noch Unterricht nöthig hat. So de congress. quaer. erud. grat. Pf. IV. 158, Mitte: „von Abraham und Jakob erzählt die Schrift, daß sie Kebsweiber oder mehrere Weiber gehabt, nur Isaak hat eine einzige Jugendgemahlin. Warum

dieß? Weil die erlernte und ascetiſche Tugend, deren ſich jene beiden befleißigten, verſchiedener, ächter und unächter, Hülfsmittel und Unterrichtsweiſen bedarf: Τὸ δὲ αὐτομαθὲς γένος, fährt er fort, οὗ ἐκοινώνησεν Ἰσαὰκ, ἡ εὐπαθειῶν ἀρίστη χαρὰ, φύσεως ἁπλῆς καὶ ἀμιγοῦς καὶ ἀκράτου μεμοίραται, μήτε ἀσκήσεως, μήτε διδασκαλίας δεόμενον, ἐν οἷς παλλακίδων ἐπιστημῶν οὐκ ἀστῶν μόνων ἐστὶ χρεία. Θεοῦ γὰρ τὸ αὐτομαθὲς καὶ αὐτοδίδακτον ἄνωθεν ἀπ' οὐρανοῦ καλὸν ὀμβρήσαντος, ἀμήχανον ἦν ἔτι δούλαις καὶ παλλακαῖς συμβιῶσαι τέχναις, νόθων δογμάτων, οἷα παίδων, ὀρεχθέντα. Δεσποίνης γὰρ καὶ βασιλίδος ἀρετῆς, ὁ τούτου λαχὼν τοῦ γένους, ἀνὴρ ἀναγράφεται. Καλεῖται δὲ παρὰ μὲν Ἕλλησιν ὑπομονὴ, παρὰ δὲ τοῖς Ἑβραίοις Ῥεβέκκα. Ebenſo de profugis, Pf. IV. 296, gegen unten: πᾶς αὐτομαθὴς καὶ αὐτοδίδακτος οὐ σκέψεσι καὶ μελέταις καὶ πόνοις ἐβελτιώθη· γενόμενος δὲ εὐθὺς εὑρεσισμένην εὗρε σοφίαν, ἄνωθεν ὀμβρηθεῖσαν ἀπ' οὐρανοῦ, ἧς ἀκράτου σπάσας εἱστιάθη καὶ διετελέσθη μεθύων τὴν μεθ' ὑρθότητος λόγου νήφουσαν μέθην. Οὗτός ἐστιν ὃν Ἰσαὰκ ὠνόμασαν οἱ χρησμοὶ κ. τ. λ. Auch hier iſt Iſaak der Gattungsname für dieſes Geſchlecht.

Darin ſind ſich aber die beiden genannten Wege gleich, daß der Tugendhafte, mag er durch Asceſe oder Unterricht nach oben ſtreben, oder auch von Natur ſchon das Höchſte beſitzen, ſich dem Leibe, ſoviel als möglich, entzieht; denn dieſer iſt ja die Quelle des Böſen.

Sehr ſtark iſt die Nothwendigkeit dieſer Regel ausgeſprochen, de nominum mutatione, Pf. IV. 334, unten u. flg. Nachdem Philo hier die Meinung wiederholt hat, daß der Menſch von Gott und den Engeln gemeinſchaftlich geſchaffen worden ſey, fährt er fort: „Nur die guten und weiſen Menſchen ſind wahrhaft Gottes Geſchöpfe. Der heilige Chor ſolcher Männer gibt aber nicht nur den Beſitz äußerer Güter

auf, ſondern auch das Fleiſch verachten ſie. Die Athleten freilich, welche den Körper gegen die Seele aufthürmen, ſtrotzen von Kraft und Geſundheit; aber die Tugendkämpfer ſind bleich, mager und abgezehrt; ſie ſuchen die Körpermaſſe in Seelenkraft umzubilden, um ganz Geiſt zu werden. Mit Recht wird das Irdiſche vernichtet, wenn man Gott gefallen will; aber ſelten iſt dieſes Geſchlecht auf Erden, doch nicht unmöglich zu finden.“

Noch genauer wird dieſelbe Idee entwickelt, de profugis, Pſ. IV. 264, oben. Er erklärt hier die Aufforderung Moſis an die Leviten (Exodus XXXII. 27.): ἀποκτεῖναι ἕκαστος τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ, καὶ ἕκαστος τὸν πλησίον αὐτοῦ, καὶ ἕκαστος τὸν ἔγγιστα αὐτοῦ, myſtiſch dahin: „Ein jeder muß den Bruder des Geiſtes, den Leib, den Nächſten des vernünftigen Theils der Seele, den unvernünftigen, den Nachbar des Geiſtes, die ausgeſprochene Rede, tödten. Denn bloß dann mag der Geiſt in uns Diener Gottes werden, wenn erſtlich der Menſch ganz in Seele aufgelöst wird, dadurch, daß der verbrüderte Leib, nebſt ſeinen Begierden, weichen muß; zweitens, wenn die Seele ihr Nächſtes, nämlich den unvernünftigen Theil (τὸ ἄλογον τῆς ψυχῆς μέρος), aufgibt. Dieſer theilt ſich, wie ein Strom, in fünf Arme, die Sinnen, und rührt durch dieſe die Macht der Leidenſchaften auf. Endlich muß noch die Vernunft ihren angränzenden Nachbar, die Rede, entfernen, ſo daß nur das innere, geiſtige Sprechen übrig bleibt, erlöst von den Sinnen, erlöst vom Leibe, erlöst von der Rede des Mundes. Denn nur, wenn der Geiſt auf dieſe Weiſe für ſich allein lebt, kann er das Weſen der Weſen rein und ungeſtört verehren.“

Weil durch ſolche Anforderungen der Schein entſtehen könnte, als werde von dem Tugendkämpfer völlige Trennung vom Leibe verlangt, und alſo der Tod ihm zum Ziele geſetzt, ſo verwahrt er ſich an andern Orten gegen dieſe Folgerung.

So de migratione Abrahami, Pf. III. 410: „Verlaß den Leib, die Sinne und die Erde, will nicht soviel heißen: trenne dich wesentlich von ihnen, da ja sonst der Tod gefordert würde, sondern es heißt bloß: entferne dich geistig von diesen Dingen, laß dich nicht von ihnen beherrschen, es sind deine Unterthanen.“ Hiemit vergleiche man noch die Stellen, de vita Mosis II, Mang. II. 163, oben, de ebrietate, Pf. III. 216, oben, de profugis, IV. 248, oben.

Da nach diesen Stellen Entfernung vom Leibe die erste Bedingung der Tugend ist, so darf man sich nicht wundern, wenn Philo dieses Streben bei allen gefeierten Männern des alten Bundes nachweist. Besonders geschieht dieß im Leben Mosis. So, gleich im Anfange des dritten Buches, wo er zeigt, daß Moses nicht nur Gesetzgeber und König, sondern auch Prophet im höchsten Sinne des Worts gewesen sey. „Hiezu gehörte,“ fährt er, Mang. II. 145, unten, fort, „daß er nicht nur die Seele, sondern auch den Leib heiligte, daß er sich von jeder Leidenschaft, und von Allem, was zur sterblichen Natur gehört, wie Speise und Trank, und Umgang mit den Weibern, rein hielt. Letzteren verschmähte er seit vielen Jahren, und fast seit der Zeit, da er zuerst als Prophet auftrat, weil er immer für die göttlichen Orakel bereit seyn wollte. Von Speise und [illegible] enthielt er sich 40 Tage lang, offenbar, weil er in göttlicher Beschauung eine höhere, von oben strömende Nahrung fand, durch welche zuerst seine Seele, dann auch sein Leib, an Kraft und Schönheit gewann, so daß diejenigen, die ihn nachher sahen, kaum ihren Augen trauten. Denn er bestieg auf göttlichen Befehl einen hohen, sonst unzugänglichen Berg in jener Gegend, blieb die ganze Zeit daselbst, ohne Lebensmittel bei sich zu haben, und nach 40 Tagen kam er wieder herunter, viel schöner von Antlitz, als er war, da er hinanstieg, so daß Alle, welche ihn sahen, erstaunten, und den Anblick des sonnenähnlichen Glanzes, der

ihnen entgegenſtrahlte, kaum ertragen konnten (ὥστε τοὺς ὁρῶντας τεθηπέναι καὶ καταπεπλῆχθαι, καὶ μηδὲν ἐπιπλέον ἀντέχειν τοῖς ὀφθαλμοῖς δύνασθαι κατὰ τὴν προσβολὴν ἡλιοειδοῦς φέγγους ἀποστράπτοντος). Unwillkürlich denkt man bei dieſen Worten an die Verklärung Chriſti auf dem Berge.

Derſelbe Preis des ſtrengen über alle Körperluſt erhabenes Leben Moſis kehrt wieder im erſten Buche de vita Mosis, Mang. II. 105, oben, und ibidem, Mang. II. 84, unten.

Sichtlich liegt in dieſen Stellen das Beſtreben, den Geſetzgeber zu einem der größten Feinde des Fleiſches zu machen, nicht, weil er im Pentateuch ſo geſchildert wird, ſondern, weil Philo's Anſichten dieſe Darſtellung forderten.

Aber es iſt noch nicht genug, daß die Seele ſich vom Leibe, den Sinnen, der Rede abtrenne, auch aus ſich ſelbſt ſoll ſie, wo möglich, herausgehen. So quis rerum divinar. haeres sit, Pf. IV. 30. u. flg. Hier ſagt er, mit Beziehung auf den Spruch, Genes. XV. 4: εὐθὺς φωνὴ κυρίου ἐγένετο πρὸς αὐτὸν, λέγουσα, οὐ κληρονομήσει σε οὗτος, ἀλλ' ὃς ἐξελεύσεται ἐκ σοῦ, κληρονομήσει σε. „Wer wird dein Erbe ſeyn, nicht der Geiſt, der freiwillig im Gefängniſſe des Leibes verharrt, ſondern, der ſich von dieſen Banden befreit, der außerhalb der Mauern heraustritt, und wo möglich ſich ſelbſt verläßt. Denn es heißt ja, der aus dir herausgeht, wird dich erben. Wenn du alſo die göttlichen Güter zu erben wünſcheſt, o Seele, ſo verlaſſe nicht allein die Erde, d. h., den Leib, die Verwandtſchaft, d. h., die Sinne, das Vaterhaus oder die Rede, ſondern fliehe dich ſelbſt, geh aus dir heraus, wie die Korybanten, welche von göttlicher Begeiſterung trunken ſind. Denn nur da iſt Erbſchaft der himmliſchen Güter, wo die Seele begeiſterungsvoll, nicht mehr bei ſich ſelbſt iſt, ſondern in göttlicher Liebe ſchwelgt, und von der Wahrheit geleitet, hinauf zum Vater gezogen wird."

Ebenso im dritten Buche legis allegor., Pf. I. 268, oben: „Der Geist, der nach Freiheit strebt, muß alles Sinnliche, wie die Organe, die Täuschungen eines sophistischen Verstandes verlassen; ja sich selbst muß er aufgeben. Deßhalb ruft auch die Schrift, das Loos eines solchen Geistes preisend, aus (Genes. XXIV. 7.): der Herr des Himmels und der Erde, der mich aus meines Vaters Hause genommen hat! Wer noch im Leibe und unter dem sterblichen Geschlechte wohnt, darf Gott nicht nahen, sondern nur derjenige vermag es, den Gott aus diesen Banden befreit. Deßwegen geht auch die Seelenfreude, Isaak mit Namen, wenn sie allein in Gott seyn will, hinaus, sich und den eigenen Geist fliehend; denn es heißt (Genes. XXIV. 63.): Isaak ging hinaus auf das Feld gegen Abend, um zu beten. Und auch Moses, die Prophetenrede, spricht (Exod. IX. 29.): Wenn ich aus der Stadt, d. h. der Seele, hinausgehe, will ich meine Hände ausbreiten, d. h., ich will alle meine Handlungen dem Herrn, vor dem keine Bosheit verborgen bleibt, vorlegen, und ihn zum Zeugen und Richter derselben machen. Wenn nämlich die Seele sich ganz ihrer selbst entäußert, und Gott hingegeben hat, hört das Getümmel der Sinne, welches durch die äußeren Gegenstände angeregt wird, auf, und es herrscht vollkommene Ruhe. Aber dieß geschieht nur dann, wenn die Seele aus sich selbst heraustritt, und Gott ihre Handlungen und Gedanken weiht.“

Zur Erklärung dieser sonderbaren Idee verweisen wir auf einen Ausspruch im ersten Buche legis allegor., Pf. I. 154, unten, wo er sagt: der Geist könne in dem nämlichen Augenblicke, dem Wesen nach (κατ' οὐσίαν), im Körper zu Alexandrien seyn, der Kraft nach aber, in Sicilien oder in Italien, oder gar im Himmel, sobald er nämlich über diese Gegenstände nachdenke.

Der Zweck dieses Heraustretens aus dem eigenen Ich

iſt, wie aus den angeführten Stellen hervorgeht, das Verlangen in Gott zu verſinken. In einem ſchönen Bilde wird dieß ausgedrückt, de ebrietate, Pf. III. 238. Er ſagt hier, mit Beziehung auf die Worte Hannas, 1 Sam. I. 15: γυνὴ ἡ σκληρὰ ἡμέρα ἐγώ εἰμι, καὶ οἶνον καὶ μέθυσμα οὐ πέπωκα, καὶ ἐκχέω τὴν ψυχήν μου ἐνώπιον κυρίου. „Anna behauptet, daß ſie keinen Wein, noch ſonſt ſtarkes Getränke zu ſich nehme, und rühmt ſich der Nüchternheit ihres Lebens. In der That iſt es auch viel, einen freien, reinen, von keiner Leidenſchaft betrunkenen Sinn zu bewahren. Wem dieſes gelingt, der mag ſich ſelbſt als reines Trankopfer dem Herrn ausgießen. Denn was bedeuten die Worte: ich will meine Seele dem Herrn ausgießen, anders, als, ich will mich ihm heiligen, dadurch nämlich, daß die Bande, welche die eitlen Sorgen des ſterblichen Lebens um uns ſchlingen, geſprengt werden, daß der Geiſt aus ſich ſelbſt heraustritt, die Gränzen des Weltalls erreicht, und ſelbſt den himmliſchen Anblick des Ungezeugten genießet.“

Dieß iſt nun aber eine außerordentliche Höhe der Vollendung, die nur nach langen Kämpfen erreicht werden kann. Philo unterſcheidet daher Stufen, und zwar gewöhnlich drei: nämlich der Anfänger ὁ ἀρχόμενος, der Fortſchreitende ὁ προκόπτων, endlich der Vollendete ὁ τέλειος. So ſehr häufig z. B. de agricult., Pf. III. 72, Mitte: ἁρμόττει πᾶσι τούτοις, ἀρχομένοις, προκόπτουσί τε καὶ τετελειωμένοις βιοῦν ἀφιλονείκως.

Beſonders oft ſpricht er von dem τέλειος und der τελείωσις. Dieſer Begriff iſt vielleicht zuerſt von körperlicher Vollkommenheit entlehnt (z. B. de agricult. Pf. III. 6: νηπίοις μὲν ἐστι γάλα τροφή, τελείοις δὲ τὰ ἐκ πυρῶν πέμματα), aber oft ſchimmert die Vergleichung mit den griechiſchen Myſterien durch, wie wir weiter unten zeigen werden. Bekanntlich ſpricht auch Paulus in ſeinen Briefen da und dort von τε-

λειὸς und τέλειοι, woraus ersichtlich, daß der Begriff Gemeingut der alexandrinischen Theosophie war.

Dieser τέλειος ist der wahre ἄνθρωπος θεοῦ, da er sich Gott zum Eigenthume hingegeben. So de nominum mutatione, Pf. IV. 332, gegen oben: ὁ τέλειος — πάντως ἔστιν ἄνθρωπος θεοῦ. Er ist mehr als ein Mensch, und bildet das Mittelglied zwischen Gott und dem sterblichen Geschlechte. So im zweiten Buche de somniis, Pf. V. 202, oben: τὸν μὲν οὖν τέλειον οὔτε θεὸν οὔτε ἄνθρωπον ἀναγράφει Μωϋσῆς, ἀλλὰ μεθόριον τῆς ἀγεννήτου καὶ φθαρτῆς φύσεως. Ebenso de fortitudine, Mang. II. 377, gegen oben. Ihm kommen, wegen dieser innigen Verbindung mit Gott, auch wahrhaft göttliche Eigenschaften zu. So die Unveränderlichkeit. Man vergleiche die Stellen, die wir oben im Capitel vom Logos beigebracht. Ferner die Freude, diese ist eigentlich eine rein-göttliche Eigenschaft. So de vita Abrahami, Pf. V. 318, oben: ἐπίλυπον μὲν τὸ [illegible] ἀνθρώπων γένος καὶ περιδεὲς, ἢ παρόντων κακῶν, ἢ προσδοκωμένων. Ἄλυπος δὲ καὶ ἄφοβος καὶ ἀμέτοχος παντὸς πάθους ἡ τοῦ θεοῦ φύσις, εὐδαιμονίας καὶ μακαριότητος παντελοῦς μόνη μετέχουσα. Dennoch theilt er sie den Frommen mit. So in den nächstfolgenden Worten, wo er Gott sprechen läßt: „Obgleich die Freude mein ausschließliches Eigenthum ist, so theile ich sie doch, da Neid mir ferne liegt, denen mit, die würdig sind, d. h., den Frommen.“ Aehnlich sagt er, de septenario, Mang. II. 279, gegen unten: „Das Leben der Guten ist ein fortgesetztes Fest, und wenn der große Haufe ihnen nachahmen wollte, so wären alle Städte voll Glückseligkeit, und das Leben der Menschen eine Reihe von Festen.“

Das Wesen dieser Freude erklärt er, de praemiis ac poenis, Mang. II. 413, obere Mitte, sehr schön: „demjenigen, der Tugend durch Natur, ohne Anstrengung und Kampf zum Eigenthume erhielt, ward Freude als sein Preis zu

Theil; denn er wurde, wie die Griechen sagen, γέλως, wie die Chaldäer, Isaak genannt; das Lachen ist nämlich ein sichtbares Zeichen unsichtbarer innerer Freude. Freude aber ist die beste und edelste der menschlichen Empfindungen, durch welche die Seele durch und durch mit Wohlgefallen erfüllt wird, indem sie sich ihres himmlischen Vaters erfreut, ja selbst über das, was nicht zu unserer Lust ausfällt, wenn es nur nicht aus Bosheit, sondern zum Wohle des Ganzen geschieht. Denn wie ein Arzt bei großen und gefährlichen Krankheiten oft Theile des Körpers ablöst, um das Ganze zu retten, oder wie ein Steuermann, einen Theil seiner Ladung zur Rettung des Uebrigen in's Meer wirft, ohne daß Jemand einen solchen Arzt oder Steuermann tadelt, auf ähnliche Weise muß man überall das Urwesen bewundern, und Alles, was in der Welt geschieht, ausgenommen, wo Bosheit im Spiele ist, lobpreisen, nicht daran denkend, ob etwas uns Vortheil bringe, sondern, ob die Welt gleich einer wohlgeordneten Stadt zum Wohle des Ganzen regiert werde."

Es ist dieß ganz die Freude der Resignation.

Dennoch ist sie auf Erden nicht vollkommen, auch bei dem Weisesten nicht. So de vita Abrahami, Pf. V. 318, gegen unten: „μηδεὶς ὑπολαβέτω τὴν ἄκρατον καὶ ἀμιγῆ λύπης χαρὰν ἀπ' οὐρανοῦ καταβαίνειν ἐπὶ τὴν γῆν, ἀλλ' ἐγκέκραται ἐξ ἀμφοῖν, περιττεύοντος τοῦ χείρονος. Ὅνπερ τρόπον καὶ τὸ φῶς ἐν οὐρανῷ μὲν ἄκρατον καὶ ἀμιγὲς σκότους ἐστὶν, ἐν δὲ τοῖς ὑπὸ σελήνην ἀέρι ζοφερῷ κεκραμένον φαίνεται."

Neben der Freude, wird auch Friede Eigenthum des Weisen genannt. So de ebrietate, Pf. III. 200, unten: „Die hohe Belohnung der Leviten, die ihre Brüder auf Mosis Befehl tödteten (Num. XXV. 8.), d. h. der Weisen, die den Leib mit seinen Lüsten unterdrücken, sey Priesterthum und Friede," τὰ δὲ ἆθλα μεγάλα καὶ ἀδελφὰ εἰρήνη καὶ ἱερωσύνη.

Noch schöner de profugis, Pf. IV., das höchste Gut sey die Ruhe in Gott, welche allein dauernden Frieden gebe: τρόφιμον γὰρ καὶ ἀπολαυστὸν μόνον, ἡ ἐν θεῷ ἀνάπαυσις, τὸ μέγιστον ἀγαθὸν περιποιοῦσα, τὴν ἀπόλεμον εἰρήνην.

Neben diesen Gütern des Herzens und des Gemüths sind die höchsten Schätze des Geistes Eigenthum des τέλειος. Vollendung der Weisheit aber besteht im Schauen Gottes, und dieses wird den Vollkommenen zu Theil. So de congressu quaer. erudit. grat., Pf. IV. 164, obere Mitte: τῷ μὲν οὖν ἀρίστῳ γένει, τὸ ἄριστον ὁρᾶν, τὸ ὄντως ὂν συμβέβηκεν. Darum ist auch Israel Gattungsname der Weisen. So de christate, Pf. III. 204, unten: Ἰακὼβ μαθήσεως καὶ προκοπῆς ὄνομα, Ἰσραὴλ δὲ τελειότητος, ὁρασιν γὰρ θεοῦ μηνύει τοὔνομα· τελειότερον δὲ τί ἂν εἴη τῶν ἐν ἀρεταῖς, ἢ τὸ ὄντως ὂν ἰδεῖν.

Aber über die Art dieses Schauens drückt er sich nicht bestimmt aus. Gewöhnlich nennt er es eine unvollkommene nur annähernde Erkenntniß; wie schon im Capitel von Gott gezeigt wurde. Ein Bild, das er oft für ein solches Schauen braucht, ist: ὥσπερ διὰ κατόπτρου ἰδεῖν. So de decalogo, Mang. II. 198, unten, der Geist schaue in der Siebenzahl die Allmacht: ἐν τῇ ἑβδομάδι, ὡς διὰ κατόπτρου φαντασιοῦται ὁ νοῦς θεὸν δρῶντα καὶ κοσμοποιοῦντα καὶ τῶν ὅλων ἐπιτροπεύοντα. Ebenso de profugis, Pf. IV. 316, unten: Die Seele könne durch die Wissenschaft, wie durch einen Spiegel, Gott erkennen: καθάπερ διὰ κατόπτρου, τῆς παιδείας, τὸν αἴτιον τῆς ἐπιστήμης ἰδεῖν. Auf dieselbe Weise braucht Philo diesen Ausdruck von den Therapeuten, de vita contemplativa, Mang. II. 483, unten: ἅπασα ἡ νομοθεσία δοκεῖ τοῖς ἀνδράσι τούτοις ἐοικέναι ζώῳ· καὶ σῶμα μὲν ἔχειν τὰς ῥητὰς διατάξεις, ψυχὴν δὲ τὸν ἐναποκείμενον ταῖς λέξεσιν ἀόρατον νοῦν, ἐν ᾧ ἤρξατο ἡ λογικὴ ψυχὴ διαφερόντως τὰ οἰκεῖα θεωρεῖν, ὥσπερ διὰ κατόπτρου τῶν ὀνο-

μάτων, ἐξαίσια κάλλη νοημάτων ἐμφερόμενα κατιδοῦσα, καὶ τὰ μὲν σύμβολα διαπτύξασα καὶ διακαλύψασα, γυμνὰ δὲ εἰς φῶς προαγαγοῦσα τὰ ἐνθύμια, τοῖς δυναμένοις ἐκ μικρᾶς ὑπομνήσεως τὰ ἀφανῆ διὰ τῶν φανερῶν θεωρεῖν.

Dieſes Bild muß der alexandriniſchen Theoſophie ebenfalls ſehr geläufig geweſen ſeyn, da es auch in den Briefen des Apoſtels Paulus vorkommt.

An andern Orten ſtellt er dagegen das myſtiſche Schauen viel höher, und macht es beinahe zu einem adäquaten. So de migratione Abrahami, Pf. III. 430, unten, eine ſehr merkwürdige Stelle. „Die Worte Gottes an Moſes, Deuter. XXXIV. 4: αὕτη ἡ γῆ, ἣν ὤμοσα τοῖς ὀφθαλμοῖς σου, κἀκεῖ οὐκ εἰσελεύσῃ, ſeyen nicht als Drohung zu verſtehen, wie einige Thoren gewollt haben — denn es wäre einfältig zu glauben, daß Gott das Land der Tugend ſeinen wahren Freunden entziehe und doch den Knechten verleihe — ſondern er will uns ernſtlich in dieſen Worten an's Herz legen, daß etwas Anderes der Ort der Unmündigen, etwas Anderes der Ort der Vollendeten iſt, der eine heißt Uebung, (ἄσκησις), der andere Weisheit; dann lehrt uns dieſer Ausſpruch zweitens, daß die herrlichſten Güter mehr zum Schauen, als zum Beſitzthume geeignet ſind. Denn wie ſollte man auch etwas beſitzen können, das an göttlicher Natur Theil hat? es zu ſchauen dagegen iſt nicht unmöglich, zwar nicht für alle, ſondern nur dem reinſten und geiſtigſten Geſchlechte, dem Gott ſeine eigenen Werke zeigt, und dadurch der Gnaden höchſte erweist: ἰδεῖν δὲ οὐκ ἀδύνατον, εἴη δ' ἂν μόνῳ τῷ καθαρωτάτῳ καὶ ὀξυωπεστάτῳ γένει, ᾧ τὰ ἴδια ἐπιδεικνύμενος ὁ τῶν ὅλων πατὴρ ἔργα, μεγίστην πασῶν χαρίζεται δωρεάν. Es ſind dieß faſt dieſelben Worte, wie Joh. V. 20. Dieſes καθαρώτατον γένος muß jedoch ſtark beſchränkt werden, wie ſchon der Superlativ anzeigt, und dürfte ſich, außer Moſes, höchſtens auf einige der Patriarchen und Propheten beziehen.

Dieſelbe Idee kehrt unter einem andern noch auffallenderen Bilde wieder, de praemiis ac poenis, Mang. II. 427, unten, wo er vom Geiſte der Menſchen im meſſianiſchen Zeitalter den Ausdruck gebraucht: νοῦς καθάρσεσι τελείαις καθαρθεὶς καὶ μύστης γεγονὼς τῶν θείων τελετῶν. Erinnern dieſe Worte nicht auf's lebhafteſte an die pauliniſchen οἰκονόμοι τῶν θείων μυστηρίων? Uebrigens ſind die Menſchen in der meſſianiſchen Zeit nur deßhalb in die göttlichen Geheimniſſe eingeweiht, weil ſie dann alle weiſe ſind; darum gilt der angeführte Satz im Allgemeinen für den Weiſen in ſeiner höchſten Vollendung. Sonſt machen wir noch darauf aufmerkſam, daß hier die Vergleichung mit den helleniſchen Myſterien am Tage iſt.

In keinem andern Theile der philoniſchen Theoſophie ſind die Parallelen mit dem neuen Teſtamente häufiger als hier. Den Eifer der Vollkommenen für die Tugend bezeichnet er mit den Worten: διψᾷν καὶ πεινᾷν καλοκἀγαθίας. So de profugis, Pf. IV. 284, Mitte: „das (myſtiſche) Manna, erleuchtet und verſüßt die beſchauende Seele, gießt den Strahl der Wahrheit über ſie aus, und erheitert durch ſüße Ueberredung, die nach Frömmigkeit hungernde und dürſtende Seele.“ Auf ähnliche Weiſe ſpricht er, de judice, Mang. II. 345, von ſolchen, die nach Gerechtigkeit dürſten, διψῶντες εὐνομίας.

Das Verhältniß des Vollendeten zu Gott wird bezeichnet durch die Ausdrücke: δουλεύειν θεῷ. So im zweiten Buche de somniis, Pf. V. 152, Mitte: τὸ δουλεύειν θεῷ πάντων ἄριστόν ἐστιν ὅσα ἐν γένεσει τετίμηται. Ebenſo de cherubim, Pf. II. 56, unten: χαίρει ἐπ' οὐδενὶ μᾶλλον ἡ κεκαθαρμένη διάνοια, ἢ τῷ δεσπότην ἔχειν τὸν ἡγεμόνα πάντων ὁμολογεῖν. Τὸ γὰρ δουλεύειν θεῷ μέγιστον αὔχημα, καὶ οὐ μόνον ἐλευθερίας, ἀλλὰ καὶ πλούτου καὶ ἀρχῆς, καὶ πάντων, ὅσα τὸ θνητὸν γένος ἀσπάζεται, τιμιώτερον. Sonſt

kommt auch der Ausdruck εὐαρεστεῖν θεῷ von demſelben Verhältniſſe vor, ſo de concupiscentia, Mang. II. 357, unten; oder πρὸς ἀρέσκειαν θεοῦ ζῆν, de victimis, Mang. II. 240, gegen oben.

Wieder ein anderer Ausdruck für dieſelbe Sache iſt γνωρισθῆναι θεῷ. So quod deter. potior. insid. soleat, Pf. II. 184, oben: μεγάλα αὐτοὺς ὀνήσουσιν οἱ γνωρισθῆναι θεῷ προμηθούμενοι. Aehnlich de nobilitate, Mang. II. 443, wo er von Abraham ſagt: τῆς πρὸς θεὸν συγγενείας ὀρεχθῆναι, καὶ σπουδάσαι μηχανῇ πάσῃ γνώριμον αὐτῷ γενέσθαι.

Endlich kommt noch ein anderes, von dem Bisherigen ganz verſchiedenes, dem neuteſtamentlichen Sprachgebrauche nahe verwandtes Bild vor. Nämlich de praemiis ac poenis, Mang. II. 425, oben. Er ſpricht hier von der unglaublichen Fruchtbarkeit auf Erden in der meſſianiſchen Zeit, und ſagt dieſe erklärend: οἷς μὲν γὰρ ἀληθινὸς πλοῦτος ἐν οὐρανῷ κατάκειται διὰ σοφίας, καὶ ὁσιότητος ἀσκηθείς, τούτοις καὶ ὁ τῶν χρημάτων ἐπὶ γῆς περιουσιάζει, und einige Linien weiter unten: οἷς δὲ ὁ κλῆρος οὐκ ἔστιν οὐράνιος δι' ἀσέβειαν ἢ ἀδικίαν, οὐδὲ τῶν ἐπὶ γῆς ἀγαθῶν εὐοδεῖν πέφυκεν ἡ κτῆσις. Philo hat zwar auch ſonſt Ausdrücke, wie θησαυρίζειν ἀρετὰς u. ſ. w., aber im Ganzen ſcheint dieſes Bild nicht in den Kreis ſeiner eigenthümlichen Anſichten zu gehören, ſondern aus der paläſtiniſchen Theologie herübergekommen zu ſeyn, welche ein himmliſches Buch kennt, in das die Verdienſte und Sünden der Menſchen eingetragen werden.

Der Vollendete findet ſchon hier Seligkeit in dem Genuſſe jener geiſtigen Güter; aber auch ſeine äußere Belohnung fängt meiſt ſchon hier an, namentlich wird ihm ein einſames, ruhiges Leben zu Theil. So wird, de septenario, Mang. II. 279, ganz oben, das Leben der Gerechten ſo beſchrieben: ὅσοι ἢ παρ' Ἕλλησιν ἢ βαρβάροις ἀσκηταὶ σοφίας

εἰσὶ, ἀνεπιλήπτως καὶ ἀνυπαιτίως ζῶντες, μήτ' ἀδικεῖν μήτ' ἀνταδικεῖν αἱρούμενοι, τὰς τῶν φιλοπραγμόνων ὁμιλίας ἐκτρεπόμενοι καὶ κατὰ χωρία ποιούμενοι τὰς διατριβὰς, προβέβληνται δικαστήρια καὶ βουλευτήρια καὶ ἀγορὰς καὶ ἐκκλησίας, καὶ συνόλως, ὅπου τὶς τῶν εἰκαιοτέρων ἀνθρώπων θίασος ἢ σύλλογος, οἷα βίον ἀπόλεμον καὶ εἰρηναῖον ἐζηλωκότες, θεωροὶ τῆς φύσεως καὶ τῶν ἐν αὐτῇ πάντων ἄριστοι. Auch ſonſt wird die Einſamkeit geprieſen. So de Abrahamo, Pſ. V. 240, Mitte: βάσκανον καὶ μισόκαλον καὶ φιλοπόνηρον ὁ φαῦλος φύσει, ὁ δὲ ἀστεῖος ἔμπαλιν ἀπράγμονος ζηλωτὴς βίου γεγονὼς ὑποχωρεῖ, καὶ μάνωσιν ἀγαπᾷ, λανθάνειν τοὺς πολλοὺς ἀξιῶν, οὐ διὰ μισανθρωπίαν — φιλάνθρωπος γὰρ, εἰ καὶ τις ἄλλος — ἀλλὰ διὰ τὸ προβεβλῆσθαι κακίαν, ἣν ὁ πολὺς ὄχλος ἀσπάζεται, χαίρων μὲν ἐφ' οἷς στένειν ἄξιον, λυπούμενος δὲ ἐφ' οἷς γε γηθέναι καλόν. Ὧν ἕνεκα συγκλεισάμενος οἴκοι τὰ πολλὰ καταμένει, μόλις τὰς κλισιάδας ὑπερβαίνων· ἢ διὰ τοὺς ἐπιφοιτῶντας συνεχέστερον ἔξω πόλεως προελθὼν, ἐν μοναγρίῳ ποιεῖται τὰς διατριβὰς, ἥδιον συμβιωταῖς χρώμενος τοῖς ἅπαντος τοῦ γένους ἀνθρώπων ἀρίστοις, ὧν τὰ μὲν σώματα διέλυσεν ὁ χρόνος, τὰς δ' ἀρετὰς αἱ ἀπολειφθεῖσαι γραφαὶ ζωπυροῦσιν, διά τε ποιημάτων, καὶ τῶν καταλοίπων συγγραμμάτων, οἷς ἡ ψυχὴ πέφυκε βελτιοῦσθαι. Noch ſtärker ibidem 268 unten und 270 oben. Die andern Menſchen betrachten die Einſamkeit als ein großes Uebel, nur Abraham nicht: μόνος δὲ οὗτος τοὐναντίον πεπονθέναι φαίνεται βίον ἥδιστον νομίζων, τὸν ἄνευ τῆς τῶν πολλῶν συνδιαιτήσεως. Καὶ πέφυκεν οὕτως ἔχειν· οἱ γὰρ ζητοῦντες καὶ ἐπιποθοῦντες θεὸν ἀνευρεῖν, τὴν φίλην αὐτῷ μόνωσιν ἀγαπῶσι, καὶ αὐτὸ τοῦτο πρῶτον σπεύδοντες, ἐξομοιοῦσθαι τῇ μακαρίᾳ καὶ εὐδαίμονι φύσει. Schon hatte man alſo dogmatiſche Gründe erfunden, um dieſen Hang der Zeit zu beſchö-

nigen. Deutlich genug thut ſich hier das Jahrhundert kund, in dem das Mönchsleben entſtand!

Bei den hohen Anforderungen an den τέλειος, iſt es natürlich, daß es deren nur wenige gibt. Philo drückt dieſen Gedanken in der Schrift, de septenario, durch das altteſtamentliche Bild des Funkens aus, der in der Aſche glimmt. cfr. Mang. II. 279, gegen unten: οὗτοι μὲν οὖν (scilicet ἀσκηταὶ τῆς σοφίας), ὀλίγος εἰσὶν ἀριθμὸς, ἐμπύρευμα κατὰ πόλεις ὑποτυφόμενοι σοφίας, ἕνεκα τοῦ μὴ κατὰ τὸ παντελὲς σβεσθεῖσαν ἀρετὴν ἐκ τοῦ γένους ἡμῶν ἀφανισθῆναι. Ein anderes, ganz dem neuen Teſtament entſprechendes Bild ſteht im zweiten Buche legis allegor., Pf. I. 236, oben: ἄτριπτος ὁ ἀρετῆς χῶρος, ὀλίγοι γὰρ βαίνουσιν αὐτὸν, τέτριπται δὲ ὁ κακίας. Noch ähnlicher den Worten der Bergpredigt kommt folgende Stelle aus der Schrift, de agricultura, Pf. III. 48, Mitte, wo er die Wolluſt mit einem viel betretenen Pfade vergleichend, ſich ſo äußert: σχεδὸν γὰρ ἀπὸ γενέσεως ἄχρι τοῦ μακροῦ γήρως ἐπιβαίνουσι καὶ ἐμπεριπατοῦσι, καὶ μετὰ σχολῆς καὶ ῥᾳστώνης ἐνδιατρίβουσι τῇ ὁδῷ ταύτῃ, οὐκ ἄνθρωποι, ἀλλά καὶ ὅσαι ἄλλαι ἰδέαι τῶν ζώων εἰσίν. Ἐν γὰρ οὐδέν ἐστιν ὃ μὴ πρὸς ἡδονῆς δελεασθὲν ἕλκυσται, καὶ ἐμφέρεται τοῖς πολυπλοκωτάτοις δικτύοις αὐτῆς, ἃ πολὺς διεκδῦναι πόνος. Αἱ δὲ φρονήσεως καὶ σωφροσύνης καὶ τῶν ἄλλων ἀρετῶν ὁδοὶ, κἂν εἰ μὴ ἄβατοι, ἀλλά τοι πάντως ἄτριπτοι. Ὀλίγος γὰρ ἀριθμός ἐστι τῶν αὐτὰς βαδιζόντων, οἳ περιλοσοφήκασιν ἀνόθως, καὶ πρὸς μόνον τὸ καλὸν ἑταιρείαν ἔθεντο, τῶν ἄλλων ἁπαξαπάντων ἀλογήσαντες.

Bisher haben wir die Mittel, wodurch ſich der Menſch das göttliche Wohlgefallen erwirbt, im Allgemeinen angegeben. Es iſt nun noch übrig, daß wir die Tugenden im Einzelnen nach ihrer Rangordnung und ihrem Weſen beſtimmen.

Sehr oft gibt Philo die ſtoiſche Eintheilung der vier Car-

dinaltugenden. So z. B. in den Stellen, wo er von dem Strome in Edem redet, der sich in vier Arme theilt. Er erklärt ihn dann für die Weisheit in der Gattung (ἀρετὴ oder σοφια γενικη), welche in die vier Tugenden, der Gerechtigkeit, Mäßigung, Einsicht und Tapferkeit zerfalle.

Diese Eintheilung ist bekanntlich hellenischen Ursprungs. Weit häufiger kommt eine andere den Alexandrinern eigenthümliche vor.

De praemiis ac poenis, Mang. II. 409 unten — 412, läßt sich Philo so vernehmen: „Die Griechen haben einen Mythos von Triptolemos, der auf einem Drachengespanne, durch den Himmel fahrend, überallhin Saamen auf die Erde streute. Dieß ist eine Erdichtung; denn im Anfange wuchsen alle Früchte durch die Vatersorge Gottes von selbst. Laßt uns lieber nach einem andern geistigen Saamen fragen, den der Weltenschöpfer zuerst in das heilige Saatfeld einer vernünftigen Seele ausstreute. Dieser erste Saame ist die Hoffnung, die Quelle alles Lebens. Denn aus Hoffnung erträgt der Kaufherr die Mühen eines wechselvollen Lebens, aus Hoffnung verläßt der Steuermann den sichern Hafen, übernimmt der Staatsmann die schwere Bürde der öffentlichen Geschäfte; aus Hoffnung übt sich der Athlete. Hoffnung auf Glückseligkeit endlich begeistert den Freund der Tugend zur Philosophie. Einige haben die Keime der Hoffnung in der Seele entweder wie Feinde verbrannt, oder aus Sorglosigkeit zu Grunde gehen lassen. Andere hinwiederum, die ihr hold schienen, haben statt Frömmigkeit Selbstsucht geübt, indem sie in sich selbst alle Ursache des Wohlergehens suchten. Alle diese sind verdammlich, nur der allein ist lobenswerth, der seine Hoffnung auf Gott setzt, als den Urheber und Erhalter der Kreatur. Welcher Ruhm wird nun dem zu Theil, der in diesem Kampfe den Sieg errungen? Er wird mit chaldäischen Namen Enos, auf griechisch ἄνθρωπος ge-

nannt; er erhält nämlich den gemeinschaftlichen Namen des Geschlechts zu seinem Eigenthume, zum Beweise, daß nur der für einen Menschen angesehen werden kann, der auf Gott hofft (Genes. IV. 26.). Der zweite Preis, nach der Hoffnung, kommt der Buße zu, welche zwar das unwandelbare, sündlose, sich selbst gleiche Seyn nicht erreicht, aber plötzlich von Eifer und Liebe zur Besserung ergriffen, sich beeilt, der Ungerechtigkeit und Selbstsucht, der sie bisher unterthan gewesen, abzusagen, um der Gerechtigkeit und Mäßigung sich hinzugeben. Ein doppelter Preis wird ihr zu Theil für doppelten Sieg, nämlich für die Entfernung vom Laster, und für die Erwählung der Tugend. Dieser doppelte Preis ist Versetzung an einen andern Ort und Einsamkeit (ἀποικία καὶ μόνωσις). Denn die Schrift sagt von dem, der den Angriffen des Leibes entwich, und zur Seele hinüberfloh (ἐπὶ τοῦ τὰς μὲν τοῦ σώματος νεωτεροποιὰς ἀποδράντος, αὐτομολήσαντος δὲ πρὸς ψυχήν), „er wurde nicht gefunden, denn Gott hatte ihn weggenommen.“ Durch die Wegnahme zeigt sie deutlich genug die Versetzung, durch das „Nicht gefunden werden,“ die Einsamkeit an. Beides paßt auch recht gut. Denn wenn ein Mensch sich fest entschlossen hat, über den Leidenschaften zu stehen und Lüste und Begierden zu verschmähen, so eile er ungesäumt weg vom Hause, weg vom Vaterlande und den Verwandten (Anspielung auf Genes. XII. 1.). Denn etwas Anziehendes hat die Gewohnheit, und es ist sehr zu fürchten, daß er wieder gefangen genommen werde, wenn er bleibt, da sich so viele Reize in seiner Nähe befinden, und die gewöhnten Gegenstände die schlafende Begierde leicht wieder wecken können. Viele haben sich schon durch Entfernung von thörichten Leidenschaften geheilt. Denn durch Abwesenheit ihres Gegenstandes wird die Lust kraftlos. Will sich aber Jemand auf diese Weise entfernen, so hüte er sich ja vor dem Umgange mit der Menge, und suche die Einsamkeit.

Auch in fremden Ländern finden sich die nämlichen Netze, die wir zu Hause geflohen, und welche den Unvorsichtigen leicht umgarnen, sobald er sich unter die Menge mischt. Denn der große Haufe ist die Ordnungslosigkeit, Arglist und Bosheit selbst, und wer nach Tugend strebt, kann sich unmöglich wohl unter demselben befinden.“

„Der dritte Preis wird der Gerechtigkeit zu Theil, und besteht darin, daß der Gerechte im gemeinsamen Verderben gerettet ward, und selbst die Gattungen der Thiere erhalten durfte; denn Gott wollte, daß derselbe zugleich der letzte des sündigen Geschlechtes, und der Anfang des schuldlosen seyn sollte, um diejenigen, welche die Vorsehung läugnen, zu überführen, daß nach dem göttlichen Gesetze Millionen von Ungerechten einem einzigen Gerechten nicht gleich an Werthe kommen. Diesen Mann nennen die Hellenen Deukalion, die Chaldäer Noah, unter welchem die große Fluth geschah.“

„Nach dieser Dreizahl tugendhafter Männer kommt eine zweite heiligere, aus demselben Stamme. Vater, Sohn und Enkel, strebten nach demselben Ziele des Lebens: dem Schöpfer und Vater der Welt wohl zu gefallen, verachtend die Güter, welche die Menge anstaunt, Ruhm, Reichthum und Lust, verachtend die Eitelkeit, die auf Täuschung gegründet, nur zum Truge führt. Dieses Geschlecht ist gering an Zahl, aber groß an Bedeutung, so daß die Erde es kaum faßt, und daß es zum Himmel emporragt. Denn von unsäglicher Liebe zum Uebersinnlichen gezogen, steigt es nach Erforschung des Irdischen zur körperlosen, intelligiblen Natur empor, keinen der Sinne mit sich bringend, sondern bloß dem Geiste und der Vernunft folgend. Der Anführer dieser gottliebenden Art, der erste, der aus der Eitelkeit zur Wahrheit überging, und auf dem Wege des Unterrichts nach Vollendung strebte, erhielt als seinen Antheil am hohen Kampfpreise den Glauben an Gott; der andere, der durch das Ge-

ſchenk der Natur die Tugend fand, die Freude; der dritte endlich, der durch raſtloſe Mühe zum Ziele kam, das Schauen Gottes. Was kann man auch ſchöneres und erhabeneres denken, als Gott zu glauben, das ganze Leben lang ſich ſeiner zu freuen, und ihn zu ſchauen?“

„Wer nun Gott allein von ganzer Seele glaubt, der hat die Unſicherheit alles Vergänglichen und Kreatürlichen erkannt, und zwar nicht der Sinnen bloß, ſondern auch des Verſtandes. Jede dieſer Kräfte hat nämlich einen eigenen Wirkungskreis, die eine (der Verſtand), erforſcht das Intelligible, ihr Zweck iſt die Wahrheit; die andere, das Sichtbare, und ihr Ziel iſt die Erſcheinung. Die Unſicherheit der letzteren iſt von ſelbſt klar. Aber auch der Geiſt, der das Intelligible und ſich ſelbſt Gleichbleibende zu erkennen meint, verfällt oft in Irrthum. Denn da er ſich mit einer unendlichen Menge von Einzelnheiten beſchäftigen muß (um das Allgemeine herauszufinden), ſo ſinkt zuletzt ſeine Kraft, und er ermattet wie ein Athlete, von der Uebermacht des Gegners überwältigt. Wem es aber glückt, alles Leibliche und Sichtbare zu überfliegen, und auf Gott allein zu bauen mit feſtem Sinne und unerſchütterlichem Glauben, der iſt in Wahrheit glücklich und dreimal ſelig.“ In den folgenden Sätzen wird die Freude als Eigenthum des Naturſohnes, und das Schauen als Lohn des Asceten weiter ausgeführt.

Ganz dieſelben Ideen wiederholt Philo nur weitläufiger in der Schrift, de vita Abrahami, Pf. V. 234 — 250. Wir begnügen uns jedoch der Kürze wegen bloß die Hauptpunkte herauszuheben. Ueber Enos, als den erſten aus der niedereren Trias äußert er ſich, Mang. II. 2, unten, ſo: *ἐπειδὴ τοίνυν ἀρχὴ μετουσίας ἀγαθῶν ἐστιν ἐλπὶς, καὶ ταύτην οἷα λεωφόρον ὁδὸν ἡ φιλάρετος ἀνατέμνει καὶ ἀνοίγει ψυχὴ, σπουδάζουσα τυχεῖν τοῦ πρὸς ἀλήθειαν καλοῦ, τὸν πρώτον ἐλπίδος ἐραστὴν προσεῖπεν Ἐνώς, τὸ κοινὸν τοῦ γένους ὄνομα*

κατ' ἐξαίρετον χάριν δωρησάμενος αὐτῷ. Χαλδαῖοι γὰρ τὸν ἄνθρωπον Ἐνὼς καλοῦσιν, ὡς μόνου πρὸς ἀλήθειαν ὄντος ἀνθρώπου, τοῦ τὰ ἀγαθὰ προσδοκῶντος, καὶ ἐλπίσι χρηστοῖς ἐφιδρυμένου. Ἐξ οὗ δῆλον ὅτι τὸν δύσελπιν οὐδ' ἄνθρωπον, ἀλλ' ἀνθρωποειδὲς ἡγεῖται θηρίον, τὸ οἰκειότατον ἀνθρωπίνης ψυχῆς, ἐλπίδα, ἀφῃρημένον. Ὅθεν καὶ παγκάλως ὑμνῆσαι βουλόμενος τὸν εὔελπιν, προειπὼν ὅτι „Οὗτος ἤλπισεν ἐπὶ τὸν τῶν ὅλων πατέρα καὶ ποιητὴν," ἐπιλέγει, „Αὕτη ἡ βίβλος γενέσεως ἀνθρώπων," καίτοι πατέρων καὶ πάππων ἤδη γεγονότων. Ἀλλὰ τοὺς μὲν ἀρχηγέτας τοῦ μικτοῦ γένους ὑπέλαβεν εἶναι, τουτονὶ δὲ τοῦ καθαρωτέρου καὶ διηθημένου, ὅπερ ὄντως ἐστὶ λογικόν. Καθάπερ γὰρ ὁ ποιητὴς Ὅμηρος, μυρίων ὄντων ποιητῶν, κατ' ἐξοχὴν λέγεται, καὶ τὸ μέλαν ᾧ γράφομεν, καίτοι παντὸς, ὃ μὴ λευκόν ἐστι, μέλανος ὄντος, καὶ Ἄρχων Ἀθήνῃσιν, ὁ ἐπώνυμος, καὶ τῶν ἐννέα ἀρχόντων ἄριστος, ἀφ' οὗ οἱ χρόνοι καταριθμοῦνται· τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ τὸν ἐλπίδι χρώμενον „ἄνθρωπον" κατ' ἐξοχὴν ὠνόμασε, τὰ πλήθη τῶν ἄλλων ἐφησυχάσας, ὡς οὐκ ἀξίων τῆς αὐτῆς προσρήσεως ἐπιλαχεῖν. Εὖ μέντοι καὶ τὴν βίβλον γενέσεως τοῦ πρὸς ἀλήθειαν ἀνθρώπου προσεῖπεν, οὐκ ἄπο σκοποῦ· διότι γραφῆς καὶ μνήμης ἄξιος ὁ εὔελπις, οὐ τῆς ἐν χαρτιδίοις τοῖς ὑπὸ σητῶν διαφθαρησομένοις, ἀλλὰ τῆς ἐν ἀθανάτῳ τῇ φύσει, παρ' ἣ τὰς σπουδαίας πράξεις ἀναγράπτους εἶναι συμβέβηκεν. Weiter unten, ſagt er, die Hoffnung zur Tugend ſtempelnd: τοσαῦτα μὲν ἀπόχρη περὶ ἐλπίδος εἰπεῖν, ἣν ἐπὶ θύραις οἷα πυλωρὸν ἡ φύσις ἱδρύσατο βασιλίδων τῶν ἔνδον ἀρετῶν, αἷς οὐκ ἔστιν ἐντυχεῖν, μὴ ταύτην προθεραπεύσαντας.

Von der zweiten Tugend, oder Enoch, ſagt er Folgendes, Mang. II. 3, unten: δευτέραν δὲ ἔχει τάξιν μετὰ τὴν ἐλπίδα ἡ ἐπὶ τοῖς ἁμαρτανομένοις μετάνοια καὶ βελτίωσις, ὅθεν ἑξῆς ἀναγράφει τὸν ἀπὸ χείρονος βίου πρὸς τὸν ἀμείνονα μεταβαλόντα, ὃς καλεῖται παρὰ μὲν Ἑβραίοις Ἐνὼχ,

ὡς δ' ἂν Ἕλληνες εἴποιεν κεχαρισμένος, ἐφ' οὗ καὶ ταυτὶ λέλεκται, „ὡς ἄρα εὑηρέστησεν Ἐνὼχ τῷ Θεῷ, καὶ οὐχ ἡυρίσκετο, ὅτι μετέθηκεν αὐτὸν ὁ Θεός.“ Ἡ γὰρ μετάθεσις τροπὴν ἐμφαίνει καὶ μεταβολήν· πρὸς δὲ τὸ βέλτιον ἡ μεταβολὴ, διότι προμηθείᾳ γίνεται Θεοῦ. Πᾶν γὰρ τὸ σὺν Θεῷ, καλὸν καὶ συμφέρον πάντως, ἐπεὶ καὶ τὸ ἄνευ Θείας ἐπιφροσύνης, ἀλυσιτελές. Εὖ δ' εἴρηται τὸ „Οὐχ ἡυρίσκετο“ ἐπὶ τοῦ μετατεθειμένου, ἢ τῷ τὸν ἀρχαῖον ἐπίληπτον ἀπηλεῖφθαι καὶ ἠφανίσθαι βίον, καὶ μηκέτι εὑρίσκεσθαι, καθάπερ εἰ μηδὲ τὴν ἀρχὴν ἐγένετο, ἢ τῷ τὸν μετατεθειμένον καὶ ἐν τῇ βελτίονι ταχθέντα τάξει δυσεύρετον εἶναι φύσει. Den Uebergang zur dritten Tugend oder zu Noah, macht er, Mang. II. 5, ſo: οὐ δεῖ δὲ ἀγνοεῖν, ὅτι τὰ δευτερεῖα φέρεται μετάνοια τελειότητος, ὥσπερ καὶ ἀνόσου σώματος ἡ πρὸς ὑγείαν ἐξ ἀσθενείας μεταβολή. Τὸ μὲν οὖν διηνεκὲς καὶ τέλειον ἐν ἀρεταῖς ἐγγυτάτω Θείας ἵσταται δυνάμεως· ἡ δ' ἀπό τινος χρόνου βελτίωσις ἴδιον ἀγαθὸν εὐφυοῦς ψυχῆς ἐστι, μὴ τοῖς παιδικοῖς ἐπιμενούσης, ἀλλ' ἀδροτέροις καὶ ἀνδρὸς ὄντως φρονήμασιν ἐπιζητούσης εὔδιον κατάστασιν ψυχῆς, καὶ τῇ φαντασίᾳ τῶν καλῶν ἐπιτρεχούσης. Ὅθεν εἰκότως τῷ μετανενοηκότι τάττει κατὰ τὸ ἑξῆς τὸν Θεοφιλῆ καὶ φιλάρετον, ὃς Ἑβραίων μὲν γλώττῃ καλεῖται Νῶε, τῇ δὲ Ἑλλήνων ἀνάπαυσις, ἢ δίκαιος, οἰκειόταται προσρήσεις σοφῷ. Ἐμφανῶς μὲν ὁ δίκαιος· ἄμεινον γὰρ οὐδὲν δικαιοσύνης, τῆς ἐν ἀρεταῖς ἡγεμονίδος, ἢ καθάπερ ἐν χορῷ καλλιστεύουσα πρεσβεύει. Ἡ δ' ἀνάπαυσις, ἐπεὶ καὶ τὸ ἐναντίον τὴν παρὰ φύσιν κίνησιν, ταραχῶν καὶ θορύβων, στάσεών τε καὶ πολέμων αἰτίαν εἶναι συμβέβηκεν, ἣν μετίασιν οἱ φαῦλοι· ἠρεμαῖον δὲ καὶ ἡσυχάζοντα καὶ σταθερὸν ἔτι δὲ καὶ εἰρηνικὸν βίον οἱ καλοκἀγαθίαν τετιμηκότες.

Nach dieſer erſten Trias tugendhafter Männer kommt die zweite höhere. Mang. II. 8, gegen unten: ἡ μὲν οὖν προτέρα τριὰς τῶν ἀρετὴν ἐπιποθησάντων δεδήλωται. Μει-

ζων δὲ ἐστιν ἑτέρα, περὶ ἧς νυνὶ λεκτέον. Ἐκείνη μὲν γὰρ τοῖς ἐν ἡλικίᾳ παιδικῇ μαθήμασιν ἔοικεν, αὕτη δὲ τοῖς ἀνδρῶν ἀθλητικῶν γυμνάσμασιν, ἐπὶ τοὺς ἱεροὺς ὄντως ἀλειφομένων ἀγῶνας, οἱ σωμασκίας καταφρονοῦντες, τὴν ἐν τῇ ψυχῇ κατασκευάζουσιν εὐεξίαν, ἐφιέμενοι τῆς κατὰ τῶν ἀντιπάλων παθῶν νίκης. Im Verlaufe der Schrift erhält wieder Abraham den Glauben, Isaak die Freude, Jakob das Schauen Gottes zu seinen Antheil.

Man sieht nun, diese beide Stellen, aus dem Buche de vita Abrahami und de praemiis ac poenis, stimmen genau mit einander überein. Dieß, so wie die große Sicherheit, mit der Philo seine sonderbaren Ansichten vorträgt, beweist zur Genüge, daß sie nicht seine eigene Erfindung, sondern dem Glauben seiner Zeit entnommen sind. Besonders auffallend ist die Erklärung, die er den Worten, Genes. V. 24: οὐχ εὑρίσκετο, ὅτι μετέθηκεν αὐτὸν ὁ θεὸς, gibt. Auf die muthmaßliche Ursache derselben, werden wir später zu sprechen kommen.

Die Auszeichnungen der Männer aus der ersten Trias, oder die ἐλπὶς, μετάνοια und δικαιοσύνη, sind zweifellos als Tugenden geschildert, und zwar im Vergleiche mit der zweiten Trias, als niederere. Πίστις aber erscheint nicht sowohl als Tugend, denn als Lohn der Tugend, oder als ἄθλα. Dieß ist aber bloß der Fall wegen des Verhältnisses zu χαρὰ und ὅρασις θεοῦ, welche beide freilich Geschenke von oben sind, und nicht als tugendhaftes Thun bestimmt werden konnten. Wollte er diese als ἄθλα darstellen, so mußte er es eben so mit der πίστις machen, dieweil er Abraham in eine Reihe mit Isaak und Jakob stellte. Sonst dachte sich Philo den Glauben bestimmt als Tugend, und zwar als eine der vollendetsten, was aus einem Schwarme von Stellen hervorgeht. So de cherubim, Pf. II. 46, Mitte: „Gott allein gehört Alles an; was wir haben, ist sein Geschenk. Wer

dieſe Wahrheit recht erkannt hat und in ſeiner Seele bewahren kann, nur der allein bringt Gott ein tadelloſes und ſchönes Opfer dar, nämlich den Glauben: ἄμωμον καὶ κάλλιστον ἱερεῖον οἴσει θεῷ, πίστιν.“ Als reines Gott wohlgefälliges Opfer iſt aber der Glaube zugleich Tugend; denn nur dieſe gefällt Gott, nach der philoniſchen Lehre.

Als unumgänglich nothwendig, um die Gnade Gottes zu verdienen, erſcheint die πίστις, de ebrietate, Pf. III. 266, Mitte. Er behandelt hier ſeinen beliebten Satz, daß man ſich von den Lüſten des Fleiſches befreien und auf das Nothwendigſte beſchränken müſſe. Diejenigen, welche dieß nicht thun, ſind Eunuchen, wie z. B. der Mundkoch Pharao's ein Eunuche genannt wird (Genes. XXXIX. 1.); denn ein Verſchnittener heißt myſtiſch ein Menſch, der keine Kraft zur Tugend hat. Von dieſen ſagt Moſes, daß ſie nicht in die Gemeinde Gottes eintreten dürfen (Deuter. XXIII. 1.), denn was würde auch das Anhören heiliger Reden ſolchen Seelen nützen, welche keine Tugend in ſich erzeugen mögen, da ihnen der Glaube entnommen iſt, und da ſie alſo die ſegensreichſten Lehren nicht in ſich aufnehmen können. (Τί γὰρ τῷ σοφίας ἀγόνῳ, λόγων ἀκροάσεως ἱερῶν ὄφελος, ἐκτετμημένῃ πίστιν, καὶ παρακαταθήκην βιωφελεστάτων δογμάτων φυλάξαι μὴ δυναμένῳ;) Glaube erſcheint hier als die Fähigkeit zur Erkenntniß Gottes, nach Anleitung der moſaiſchen Lehre, und hat eine der chriſtlichen ganz ähnliche Bedeutung.

Etwas verſchieden lautet eine Stelle, de confusione linguarum, Pf. III. 328. Er handelt hier von, Exodus VII. 15, welchen Spruch er anders, als der heutige Text lautet, ſo anführt: ἐπὶ τὸ ὕδωρ ἀφικνεῖται, σὺ δὲ στῆσῃ ἐναντῶν αὐτῷ ἐπὶ τὸ χεῖλος τοῦ ποταμοῦ. „Geht nicht der Schlechte hin, ſich dem Strome der Leidenſchaften und der Bosheit zu überlaſſen? Der Weiſe aber erhält, als Auszeichnung von Gott, dem Unwandelbaren, daß er ihm ähnlich feſt

ſtehen darf. Denn es heißt auch ſonſt von ihm: σὺ δὲ αὐτοῦ στῆθι μετ' ἐμοῦ (Deuter. V. 31.), um anzuzeigen, daß er alle Zweifel und Unentſchiedenheit einer wankenden Seelen ablege, und dagegen die feſte, unerſchütterliche Eigenſchaft, den Glauben, anziehe.“ Die πίστις iſt hier das Gegentheil des Zweifels, alſo feſtes Vertrauen, Zuverſicht. Merkwürdiger iſt eine andere Stelle aus dem Buche de migratione Abrahami, Pf. III. 472, zu oberſt. Es heißt (Deuter. X. 20.): „Du ſollſt den Herrn, deinen Gott, fürchten, ihm ſollſt du dienen und ihm anhängen.“ Was iſt nun der Leim, der uns an Gott kittet? Es iſt die Frömmigkeit und der Glaube; denn die Tugenden verknüpfen und einigen die Seele mit dem unvergänglichen Weſen. Gleichwie es von Abraham heißt, er habe ſich Gott im Glauben genaht. (Τίς οὖν ἡ κόλλα; εὐσέβεια δήπου καὶ πίστις· ἁρμόζουσι γὰρ καὶ ἑνοῦσιν αἱ ἀρεταὶ ἀφθάρτῳ φύσει διάνοιαν. Καὶ γὰρ Ἀβραὰμ πιστεύσας ἐγγίζειν θεῷ λέγεται. Hier wird die πίστις der εὐσέβεια gleichgeſetzt und zur erſten Tugend.

Quis rerum divin. haeres sit, Pf. IV. 40, unten, nennt er den Glauben geradezu die vollendetſte der Tugenden. Er äußert ſich hier über, Genes. XV. 6, ἐπίστευσεν Ἀβραὰμ τῷ θεῷ, auf folgende Weiſe: „Es möchte wohl einer ſagen, wie könnt ihr dieſen Glauben für ſo lobenswerth halten? Wer ſollte denn dem höchſten Gotte, wenn er etwas verſpricht, ſein Vertrauen verweigern, wäre es auch ſonſt der gottloſeſte Menſch? Einem ſolchen antworten wir: hüte dich wohl, o Beſter! ohne Prüfung dem Weiſen ſein gebührendes Lob zu rauben, oder dem Unwürdigen die vollendetſte der Tugenden, den Glauben zuzuſchreiben, und unſere Anſicht über dieſe Sache zu tadeln. Denn wenn du ſie tiefer betrachteſt, und nicht bloß auf der Oberfläche ſtehen bleibeſt, ſo wirſt du erkennen, daß es unendlich ſchwer iſt, Gott allein, mit Ausſchluß alles andern, zu vertrauen, und zwar wegen unſerer Verwandtſchaft

mit dem Irdiſchen, welche uns verleitet, auf Geld, Ruhm, Macht und Freunde, auf Geſundheit und Stärke des Leibes, und was dergleichen Güter mehr ſind, zu bauen. Sich hievon ganz loszumachen, der Kreatur, die keinen Glauben verdient zu mißtrauen, und auf Gott allein zu bauen (*μόνῳ δὲ πιστεῦσαι θεῷ τῷ καὶ πρὸς ἀλήθειαν μόνῳ πιστῷ*), iſt Beweis eines hohen und himmliſchen, aller irdiſchen Bande entfeſſelten Geiſtes.“ *Πιστις* hat hier wieder die allgemeine Bedeutung Vertrauen. In ſpeciellerer Bezeichnung und faſt auf's Wort die Stelle, Hebr. XI. 1, wiederholend, kommt *πίστις* vor, de migratione Abrahami, Pf. III. 430, Mitte. „Abſichtlich, heißt es (Genes. XII. 1.), nicht das Land, das ich dir zeige, ſondern das ich dir zeigen werde, zum Zeugniß des Glaubens an Gott, welchen die fromme Seele hegte, nicht für das Geſchenkte dankend, ſondern für das Verſprochene. Dieweil ſie auf dieſe Weiſe feſt hing an der guten Hoffnung, und überzeugt war, daß das, was noch nicht vorhanden war, zweifellos da ſey, vermöge des unerſchütterlichen Glaubens an den, der es verſprochen, ward ihr eine vollendete Belohnung zu Theil“ (*ἀρτηθεῖσα γὰρ καὶ ἐκκρεμασθεῖσα ἐλπίδος χρηστῆς, καὶ ἀνενδοίαστα νομίσασα ἤδη παρεῖναι τὰ μὴ παρόντα, διὰ τὴν τοῦ ὑποσχομένου βεβαιοτάτην πίστιν, ἀγαθὸν τέλειον ἆθλον εὕρηται*).

Doch eine wahre Apotheoſe der *πίστις* gibt die Stelle de Abrahamo, Pf. V. 346, oben, Mang. II. 39, zu oberſt: *μόνον ἀψευδὲς καὶ βέβαιον ἀγαθὸν ἡ πρὸς θεὸν πίστις, παρηγόρημα βίου, πλήρωμα χρηστῶν ἐλπίδων, ἀφορία μὲν κακῶν, ἀγαθῶν δὲ φορά, κακοδαιμονίας ἀπόγνωσις, εὐσεβείας γνῶσις, εὐδαιμονίας κλῆρος, ψυχῆς ἐν ἅπασι βελτίωσις, ἐπερηρεισμένης τῷ πάντων αἰτίῳ, καὶ δυναμένῳ μὲν πάντα, βουλομένῳ δὲ τὰ ἄριστα. Καθάπερ γὰρ οἱ μὲν διὰ ὁλισθηρᾶς ὁδοῦ βαδίζοντες ὑποσκελίζονται καὶ πίπτουσιν, οἱ δὲ διὰ ξηρᾶς καὶ λεωφόρου, ἀπταίστῳ χρῶνται πορείᾳ· οὕτως οἱ*

μὲν διὰ τῶν σωματικῶν καὶ τῶν ἐκτὸς τὴν ψυχὴν ἄγοντες, οὐδὲν ἀλλ' ἢ πίπτειν αὐτὴν ἐθίζουσιν, ὀλισθηρὰ γὰρ ταῦτά γε καὶ πάντων ἀβεβαιότατα. Οἱ δὲ διὰ τῶν κατὰ τὰς ἀρετὰς θεωρημάτων ἐπὶ θεὸν σπεύδοντες, ἀσφαλῆ καὶ ἀκράδαντον ὁδὸν εὐθύνουσιν: ὡς ἀψευδέστατα φάναι, ὅτι ὁ μὲν ἐκείνοις πεπιστευκὼς ἀπιστεῖ θεῷ, ὁ δὲ ἀπίστων ἐκείνοις πεπίστευκε θεῷ. Im folgenden Satze nennt er die πίστις noch einmal ἡ τῶν ἀρετῶν βασιλίς.

Faſſen wir die bisher gegebnen Stellen über die πίστις zuſammen, ſo ergibt ſich, daß ſie alle gemeinſchaftlich auf den Spruch, Genes. XV. 6, hinweiſen: ἐπίστευσεν Ἀβραὰμ τῷ θεῷ καὶ ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην, auf welchen auch Paulus ſeine Beweisführung im Römerbriefe theilweiſe gründet. Zugleich aber iſt offenbar, daß dieſer beſondere Fall von Philo, oder vielmehr von ſeiner Zeit, zu einer allgemeinen Regel umgebildet war, daß man die πίστις als das erſte und nothwendigſte Erforderniß des frommen Juden, daß man ſie als die vornehmſte der Tugenden, oder, um in der Sprache des neuen Teſtaments zu reden, als die unerläßliche Bedingung der Seligkeit, und der Theilnahme an den göttlichen Gütern anſah. Dieſer Beſtimmung gemäß hatte πίστις die Bedeutung: „Ueberzeugung von der Wahrheit der göttlichen Verheißungen, feſtes Vertrauen auf Gott, verbunden mit der ſittlichen Tendenz, das Irdiſche zu verachten, oder wenigſtens tief unter jene, durch das alte Teſtament verheißenen Hoffnungen zu ſetzen. Dieſe hohe Schätzung der πίστις fand übrigens ihre Begründung theilweiſe in den Zeitverhältniſſen. Philo leitet uns hierüber ſelbſt auf die Spur. In einer Stelle des Buchs, de legatione ad Cajum, ſagt er: „das Geſetz iſt der einzige Anker, auf dem unſer Leben ruht, wenn dieſes uns genommen wird, ſind wir verloren.“ Die damaligen Zeiten gehörten zu den traurigſten, welche die Weltgeſchichte kennt. Eine Reihe von Kaiſern, wie Tiberius, Ca-

jus und Claudius. Die Provinzen von den Statthaltern unterdrückt und ausgesogen. Die Juden, namentlich auch wegen ihres Glaubens, verfolgt. Dabei furchtbare, immer mehr um sich greifende Sittenlosigkeit. So bot das Leben in der Gegenwart dem Frommen keinen Reiz mehr dar, es glich einem Abgrunde (κατὰ κενοῦ βέβηκε, wie Philo sagt) über den nur übernatürlicher Beistand, oder der Glaube, die rettende Brücke bauen konnte. Daher wandte sich der Blick des Juden auf die Zukunft, auf die im Pentateuch ausgesprochenen, durch die Propheten bestätigten Hoffnungen, deren Erwartung damals ihre Höhe erreicht hatte, wie wir aus dem neuen Testamente wissen. Diese Hoffnungen waren aber ἄδηλα; nun ist es der Glaube, der nach Philo's eigenem Ausdrucke: τὸ μὴ παρὸν zum παρὸν macht. Also ward er die erste Pflicht des frommen Juden. Da er aber ferner nur dem feste Zuversicht gewährte, der auch das Gesetz erfüllte, und da das Vertrauen auf Gott, unter Umständen, und in einer Gegenwart, die, wie die damalige, den erwarteten Idealen schroff widersprach, auf Mißachtung des Irdischen leiten mußte, wurde er gegenüber von dieser traurigen Gegenwart zur Resignation, und in Bezug auf Gott zur völligen Hingebung, also eins mit der höchsten Frömmigkeit.

Neben und zugleich mit dem Glauben erhält in andern Stellen die Frömmigkeit den ersten Rang. So de decalogo, Mang. II. 200, unten, wo er von den Verächtern des vierten Gebotes sagt: εὐσέβειαν καὶ ὁσιότητα τὰς τῶν ἀρετῶν ἡγεμονίδας, πεφυγαδεύκασιν. Gewöhnlich reiht er aber Frömmigkeit und Liebe an einander, oder erklärt gar beide für eins. Ersteres ist der Fall de septenario, Mang. II. 282, gegen unten. „Die unendliche Zahl einzelner Lehren und Vorschriften kommt auf die zwei Hauptgebote zurück: Frömmigkeit und Heiligkeit im Verhältnisse zu Gott, Liebe und Gerechtigkeit gegen die Menschen. Jede dieser zwei Tugen-

den enthält unzählige andere unter ſich: ἔστι δὲ τῶν κατὰ μέρος ἀμυθήτων λόγων καὶ δογμάτων δύο τὰ ἀνωτάτω κεφάλαια, τό τε πρὸς θεὸν δι' εὐσεβείας καὶ ὁσιότητος, καὶ τὸ πρὸς ἀνθρώπους διὰ φιλανθρωπίας καὶ δικαιοσύνης. Ebenſo de caritate, Mang. II. 391, Mitte, „Moſes habe den Juden geboten, von Allem die Erſtlinge Gott zu opfern: ὅπως ἐξεθιζόμενοι τῇ μὲν τιμᾷν τὸ θεῖον, τῇ δὲ μὴ πάντα κερδαίνειν, εὐσεβείᾳ καὶ φιλανθρωπίᾳ ταῖς ἀρετῶν ἡγεμονίσιν ἐπικοσμῶνται. Weit häufiger erklärt er Frömmigkeit und Liebe für eins und daſſelbe, dieweil jene nichts anders als eine beſtimmte Art von Liebe iſt. So de profugis, Pf. IV. 248, zu unterſt. Er ſagt hier über die Stelle, Deuteron. XXX. 20: αὕτη ἡ ζωή σου καὶ ἡ μακρότης τῶν ἡμερῶν σου, ἀγαπᾷν κύριον τὸν θεόν σου, Folgendes: ὅρος ἀθανάτου βίου καὶ κάλλιστος οὗτος, ἔρωτι καὶ φιλίᾳ θεοῦ ἀσάρκῳ καὶ ἀσωμάτῳ κατεσχῆσθαι. Ebenſo im erſten Buche de somniis, Pf. V. 74. Er fordert hier die Myſtiker zum Eindringen in die Tiefen des verborgenen Schriftſinns mit der Formel auf: ψυχαὶ ὅσαι θείων ἐρώτων ἐγεύσασθε — πρὸς τὴν περίβλεπτον θέαν ἐπείχθητε κ. τ. λ. Nach dem Zuſammenhange ſollen dieſe θεῖοι ἔρωτες den höchſten Grad myſtiſcher Vollendung bezeichnen. Noch ſtärker iſt eine Stelle de praemiis ac poenis, Mang. II. 421, gegen unten, wo die Erfüllung aller Tugenden in die engſte Verbindung geſetzt wird zum ἔρως οὐράνιος. „Τίς οὐκ ἂν εἴποι καὶ τῶν φύσει βασκάνων, ὅτι σοφὸν ἄρα γένος καὶ ἐπιστημονικώτατον μόνον τοῦτ' ἔστιν, ᾧ τὰς θείας παραινέσεις ἐξεγένετο μὴ κενὰς καὶ ἐρήμους ἀπολιπεῖν τῶν οἰκείων πράξεων, ἀλλὰ πληρῶσαι τοὺς λόγους ἔργοις ἐπαινετοῖς; Τοῦτο τὸ γένος οὐ μακρὰν ἀπῴκισται θεοῦ, φαντασιούμενον ἀεὶ τὰ αἰθέρια κάλλη, καὶ ποδηγετούμενον ὑπ' ἔρωτος οὐρανίου. Die göttliche Liebe iſt in dieſer Stelle die Kraft, welche den Menſchen zu Gott leitet, gewiſſermaßen eins mit dem heiligen

Geiſte, von dem Philo ebenfalls den Ausdruck braucht: ποδηγετοῦν εἰς πᾶσαν ἀλήθειαν.

Die Eigenthümlichkeit dieſer Liebe wird de vita contemplativa, Mang. II. 473, oben, genauer beſtimmt. „Viele Menſchen haben irdiſche Dinge, die Elemente oder Theile derſelben, zu Göttern gemacht, und verehren ſie; es iſt dieß die größte Thorheit, da ſie ſelbſt, als vernünftige Weſen, Unvernünftiges anbeten. Ganz anders die Therapeuten. Dieſe ſtreben mit hellen Augen des Geiſtes das Urweſen zu ſchauen, ſie überfliegen alles Sichtbare und laſſen nicht ab von dem Wege, der zur Glückſeligkeit führet. Die Therapeuten," fährt er fort, „üben das Gute nicht aus Gewohnheit, oder weil es geboten und vorgeſchrieben iſt, ſondern von himmliſcher Liebe ergriffen, ſind ſie, wie die Korybanten, der Gottheit voll, bis ſie das Erſehnte erſchauen" (ἀλλ' ὑπ' ἔρωτος ἁρπασθέντες οὐρανίου, καθάπερ οἱ βακχευόμενοι καὶ κορυβαντιῶντες ἐνθουσιάζουσιν, μέχρις ἂν τὸ ποθούμενον ἴδωσι). Deutlich erſcheint hier die himmliſche Liebe als die höchſte, nur dem vollkommenen μύστης erreichbare Stufe der Frömmigkeit, auf welcher der Menſch den göttlichen Willen nicht mehr aus äußern Antrieben, ſondern aus innerem Drange erfüllt, und wo er mit Gott dem Willen nach eins iſt.

Daher der Preis dieſer Liebe. Quod omnis probus liber, Mang. II. 452, oben: „die Frommen ſind frei; ſind ja die Freunde der Könige ſchon Theilhaber ihrer Macht, wie ſollten die Freunde Gottes Knechte ſeyn, da ſie, wie die helleniſchen Dichter ſagen, vielmehr Allherrſcher und Könige der Könige ſind. „Noch herrlicher aber," fährt er fort, „ſpricht Moſes von ihnen: νεανικώτερον δὲ ὁ τῶν Ἰουδαίων νομοθέτης προσυπερβάλλων, ἅτε γυμνῆς, ὡς λόγος, ἀσκητὴς φιλοσοφίας, τὸν ἔρωτι θείῳ κατεσχημένον, καὶ τὸ ὂν μόνον θεραπεύοντα, οὐκ ἔτ' ἄνθρωπον ἀλλὰ θεὸν ἀπετόλμησεν εἰπεῖν· ἀνθρώπων μέντοι θεὸν, οὐ τῶν τῆς φύσεως μερῶν,

ἵνα τῷ πάντων καταλείπῃ πατρὶ τὸ θεὸν εἶναι βασιλεῖ καὶ θεῷ. Deßwegen braucht er auch von Moſes als höchſte Auszeichnung den Ausdruck: μετ' ὀλίγων ἄλλων φιλόθεός τε καὶ θεοφιλὴς ἐγένετο, καταπνευσθεὶς ὑπ' ἔρωτος οὐρανίου, de vita Mosis III, Mang. II. 145, Mitte.

Soviel über die Liebe zu Gott; eine andere Seite derſelben iſt die Liebe zu den Menſchen. Auch dieſe preist er über Alles; ſo nennt er ſie z. B., de caritate, die Zwillingsſchweſter der Frömmigkeit: ἡ εὐσεβείας συγγενεστάτη καὶ ἀδελφὴ καὶ δίδυμος ὄντως φιλανθρωπία. Andere Stellen ſind ſchon oben angeführt worden. Ihr Verhältniß zu den übrigen Tugenden, namentlich zur Demuth, wird ſchön beſchrieben, de sacrificantibus, Mang. II. 255. unten und 256, oben: „Moſes befehle (Levit. II. 11.), daß kein Opfer mit Sauertaig oder Honig bereitet werde. Den Honig verbiete er nämlich als Sinnbild der Wolluſt, den Sauertaig als Symbol des Stolzes: ζύμην δὲ διὰ τὴν γενομένην ἔπαρσιν ἐξ αὐτῆς, πάλιν συμβολικῶς, ἵνα μηδεὶς προσιὼν τῷ θυσιαστηρίῳ, τὸ παράπαν ἐπαίρηται, φυσηθεὶς ὑπ' ἀλαζονείας, ἀλλ' εἰς τὸ τοῦ θεοῦ μέγεθος ἀποβλέπων, αἴσθησιν λαμβάνῃ τῆς περὶ τὸ γεννητὸν ἀσθενείας, καὶ ἂν εὐτυχίαις διαφέρῃ, καὶ τὸν εἰκότα ποιησάμενος λογισμὸν, στέλλῃ τὸ τοῦ φρονήματος ὑπέραυχον ὕψος, τὴν ἐπίβουλον οἴησιν καθαιρῶν. Εἰ δὲ ὁ τῶν ὅλων κτίστης καὶ ποιητὴς καὶ πάντων ἀνεπιδεὴς, ὧν ἐγέννησεν, οὐ πρὸς τὰς ὑπερβολὰς τοῦ κράτους αὐτοῦ καὶ τὰς ἐξουσίας ἀπιδὼν, ἀλλὰ πρὸς τὴν σὴν ἀσθένειαν, μεταδίδωσί σοι τῆς ἴλεω δυνάμεως αὐτοῦ, τὰς ἐνδείας ἀναπληρῶν αἷς κέχωσαι, σὲ τί [illegible]μύττει πρὸς ἀνθρώπους τοὺς φύσει συγγενεῖς καὶ ἀπὸ τῶν αὐτῶν στοιχείων σπαρέντας, τὸν μηδὲν εἰς κόσμον, ἀλλὰ μηδὲ σαυτὸν εἰσενηνοχότα; Γυμνὸς μὲν γὰρ, θαυμάσιε, ἦλθες, γυμνὸς πάλιν ἀπίης, τὸν μεταξὺ χρόνον γενέσεως καὶ θανάτου παρὰ τοῦ θεοῦ χρῆσιν λαβὼν, ἐν ᾧ τί ποιεῖν προσῆκον ἦν, ἢ κοινωνίας καὶ ὁμονοίας, ἰσότητός τε

καὶ φιλανθρωπίας καὶ τῆς ἀρετῆς ἐπιμελεῖσθαι, ἀποβαλλόμενον τὴν ἄνισον καὶ ἄδικον καὶ ἀσύμβατον κακίαν, ἢ τὸ ἡμερώτατον φύσει ζῶον, ἄνθρωπον, ὠμὸν καὶ ἀτιθασσον ἐργάζεται; Als Widerſpiel der Liebe und Demuth erklärt er daher überall den Stolz für das ärgſte Laſter.

Aus den bisher beigebrachten Stellen geht hervor, daß, nach Philo, Glaube und Liebe den erſten Rang unter den Tugenden oder unter den Mitteln einnehmen, durch welche der Menſch das göttliche Wohlgefallen erringt. Zu dieſen beiden iſt aber noch die Hoffnung zu zählen, die ſich vom Glauben gar nicht trennen läßt, dieweil ſie zum größten Theile den Gegenſtand des jüdiſchen Glaubens ausmacht. Philo ſagt dieß ſelbſt in der oben angeführten Stelle aus der Schrift de migratione Abrahami, Pf. III. 430, Mitte. Noch allgemeiner beſchreibt er de legatione ad Cajum, Mang. II. 574, gegen unten, das moſaiſche Geſetz, d. h., den jüdiſchen Glauben, als Quelle der Hoffnung: ἐλπίδων εἰσὶ πλήρεις οἱ ὄντως εὐγενεῖς, καὶ οἱ νόμοι τοῖς ἐγτυγχάνουσι μὴ χείλεσιν ἄκροις, ἐλπίδας ἀγαθὰς δημιουργοῦσιν, und zwei Sätze tiefer unten: μενέτω ἐν ταῖς ψυχαῖς ἀκαθαίρετος ἡ ἐπὶ τὸν σωτῆρα θεὸν ἐλπίς, ὃς πολλάκις ἐξ ἀμηχάνων καὶ ἀπόρων περιέσωσε τὸ ἔθνος. Ebenſo nennt er quod deter. potior. insid. soleat, Pf. II. 218, Mitte, die Hoffnung Nahrung der tugendhaften Seelen: ἡ τροφὴ φιλαρέτων ψυχῶν ἐλπίς.

Es iſt demnach am Tage, daß man auf die Frage, was nach Philo die höchſten Blüthen des frommen Gemüthes ſeyen, mit dem Apoſtel Paulus antworten muß: Glaube, Liebe und Hoffnung, das höchſte aber iſt die Liebe!

Soviel von den Vollkommenen und Frommen. Aber wie werden die Sünder der göttlichen Gnade theilhaftig? Ihre Zahl iſt unendlich größer, als die der Gerechten; den-

noch ſtraft ſie Gott nicht ſogleich nach ſeiner Gerechtigkeit, ſondern gibt ihnen Zeit zur Beſſerung. So im dritten Buche legis allegor., Pf. I. 304, Mitte: „Es ſind bei Gott Schätze des Guten, wie des Uebels. Gleichwie es in dem großen Lobgeſange heißt (Deuteron. XXXII. 34.): Siehe, iſt ſolches nicht bei mir aufgezeichnet und verſiegelt in meinen Schätzen, am Tage der Rache, wann ihr Fuß ausgleitet? Erſieht man nicht aus dieſen Worten, daß Schätze der Uebel bei Gott ſind, und nur ein Schatz des Guten; denn da Gott nur einer iſt, ſo kann auch der Schatz des Guten nur einer ſeyn. Aber viele des Uebels; dieweil die Zahl der Sünder unendlich. Aber merk' auch hierin die Güte Gottes; den Schatz des Guten öffnet er, den des Böſen verſchließt er. Es iſt nämlich Gott eigenthümlich, das Gute uns ohne unſere Bitte zu ſchenken, und nur ſelten das Uebel zu verhängen. Noch herrlicher ſtellt Moſes die Güte und Gnade Gottes dar; denn er ſagt, auch dann ſeyen die Schätze des Uebels geſchloſſen und verſiegelt, wenn die Seele auf dem Pfade der Tugend ausgleite, wo ſie doch Strafe verdient hätte. Denn es heißt ja, am Tage der Rache ſind die Schätze des Uebels verſiegelt. Die heilige Schrift will uns damit lehren, daß Gott nicht gleich gegen die Sünder losbricht, ſondern, daß er ihnen Zeit gibt zur Sinnesänderung und zur Heilung und Verbeſſerung der Fehler.“

Aehnlich de cherubim, Pf. II. 2: τῷ μήπω κραταιῶς ὑπὸ κακίας καταληφθέντι, δέδοται μετανοήσαντι, καθάπερ εἰς πατρίδα τὴν ἀρετὴν, ἀφ' ἧς ἐξέπεσεν, ἀνελθεῖν. Das erſte Mittel alſo, wodurch der Sünder die Gnade Gottes wieder erlangen mag, iſt die μετάνοια. Sie preist er vielfach. So in der Schrift περὶ μετανοίας, Mang. II. 405. Die erſten Güter ſeyen am Leibe Geſundheit, im Seeweſen eine glückliche Fahrt, in der Seele feſtes Halten an allem Würdigen. Die Güter zweiten Rangs ſind: δεύτερα δὲ τὰ

κατ' ἐπανόρθωσιν συνιστάμενα, ἥ τε ἐκ νόσων ἀνάληψις, καὶ ἡ ἐκ τῶν κατὰ πλοῦν κινδύνων εὐκταιοτάτη σωτηρία, καὶ ἡ λήθης ἐγγινομένη ἀνάμνησις, ἧς ἀδελφὸν καὶ συγγενέστατον τὸ μετανοεῖν, οὐκ ἐν τῇ πρώτῃ καὶ ἀνωτάτω τεταγμένον τάξει τῶν ἀγαθῶν, ἀλλ' ἐν τῇ μετὰ ταύτην φερόμενον δευτερεῖα. Das Weſen der Buße wird auf ganz evangeliſche Weiſe in der Schrift de execrationibus, Mang. II. 435, Mitte, ſo beſchrieben: „In der meſſianiſchen Zeit werden die Juden, welche zum Götzendienſte abgefallen ſind, rückſichtlos beſtraft; dennoch dürfen diejenigen, welche die göttlichen Strafgerichte nicht zum Verderben, ſondern zur Beſſerung wirken laſſen, auf Rettung hoffen: ἐὰν μέντοι μὴ ἐπ' ὀλέθρῳ δέξωνται τὰς δυνάμεις μᾶλλον, ἢ ἐπὶ νουθεσίᾳ, καὶ καταιδεσθέντες ὅλῃ ψυχῇ μεταβάλωσι, κακίσαντες μὲν αὐτοὺς τῆς πλάνης, ἐξαγορεύσαντες δὲ καὶ ὁμολογήσαντες ὅσα ἥμαρτον καθ' αὑτοὺς διανοίᾳ κεκαθαρμένῃ τὸ πρῶτον, εἰς τὸ τοῦ συνειδότος ἀψευδὲς καὶ ἀνύπουλον, ἔπειτα καὶ γλώττῃ πρὸς βελτίωσιν τῶν ἀκουόντων, εὐμενείας τεύξονται τῆς ἐκ τοῦ σωτῆρος καὶ ἵλεω θεοῦ. Alſo nicht nur mit dem Herzen, auch mit dem Munde, muß man die Sünden bekennen!

Die verſchiedenen Beweggründe zur Buße werden auf eine eigenthümliche Art dargeſtellt, de profugis, Pf. IV. 266. Philo deutet hier die ſechs Levitenſtädte, welche nach Numer. XXXV. 6, den unfreiwilligen Todtſchlägern geöffnet ſind, auf die hauptſächlichſten Kräfte Gottes, und zwar die erſte derſelben auf den Logos, zu dem nur die reinſten und beſten ihre Zuflucht nehmen können. Die zweite auf die ſchöpferiſche Macht Gottes; zu dieſer mögen ſchon mehrere fliehen, und von ihren Fehlern geſunden — denn die Ueberzeugung, daß Gott die Welt geſchaffen habe leitet den Menſchen an, den Schöpfer zu lieben — die dritte auf die königliche Gewalt; auch die Flucht zu dieſer iſt ſehr heilſam — denn wenn nicht durch Liebe, kann der Unterthan durch Furcht.

zur Pflicht geleitet werden — die vierte auf die Gnade; Mancher hat schon durch die Einsicht, daß Gott nicht zum Verderben geneigt sey, sich gebessert; die fünfte auf die gesetzgebende Gewalt; wer durch diese belehrt wird, daß Gott es ist, der das Gesetz gab, der läßt sich eher zum Gehorsam leiten. Ebenso deutet er die sechste auf die verbietende Macht Gottes.

Ein anderes Mittel, wodurch der Sünder, zwar nicht völlige Vergebung, doch Aufschub der Strafe erhält, ist angedeutet, de sacrificiis Abelis et Caini, Pf. II. 138 u. flg. Veranlassung gibt die Stelle, Num. III. 12: *ἰδοὺ εἴληφα τοὺς Λευίτας ἐκ μέσου υἱῶν Ἰσραὴλ ἀντὶ παντὸς πρωτοτόκου διανοίγοντος μήτραν παρὰ τῶν υἱῶν Ἰσραὴλ· λύτρα αὐτῶν ἔσονται, καὶ ἔσονται ἐμοὶ οἱ Λευῖται.* „Erstgeburt," sagt Philo, „bedeutet Vorzug bei dem Herrn, Levi ist ein Symbol der Seelenreinheit, denn derselbe fliehet zu Gott und verläßt die Kreatur, was das wahre Lösegeld für die Seele ist, die nach Freiheit strebet." Nach dieser mystischen Erklärung, fährt unser Theosoph so fort: „Vielleicht will uns auch die Schrift in diesen Worten die Lehre geben, daß jeder Weise ein Lösegeld des Schlechten ist, weil dieser auch nicht einen Augenblick fortbestehen könnte, wenn jener nicht für sein Wohl Sorge tragen würde. Denn wie ein Arzt die Krankheiten zu heilen strebt, und sorgsam jeden gesunden Fleck am Leibe des Erkrankten aufsucht, um ihn zu kräftigen, und von demselben aus auch den übrigen Leib zu heilen, so macht es der Weise mit den Seelen der Schlechten, unter denen er lebt."

Soweit ist der Zusammenhang zwischen der Rettung des Sünders und der Abhülfe durch den Gerechten natürlich, aber nun fährt Philo, Seite 140, oben, so fort: „So oft ich einen Gerechten in einem Hause oder in einer Stadt sehe, so preise ich dasselbige Haus oder dieselbige Stadt glücklich, und bin überzeugt, daß ihr der Genuß der gegenwärtigen

Güter gesichert, und die Hoffnung auf künftige gewiß ist; da Gott seinen unerschöpflichen Reichthum um der Gerechten willen auch über die Ungerechten ausgießt: τοῦ θεοῦ τὸν ἀπεριόριστον καὶ ἀπερίγραφον πλοῦτον αὐτοῦ διὰ τοὺς ἀξίους καὶ τοῖς ἀναξίοις δωρουμένου. Hier ist ein übernatürliches, wahrscheinlich aus Genes. XVIII. 23—33. gebildetes Verhältniß angedeutet, da sonst Gott das Schlechte, weil es schlecht ist, von sich stößt und bestraft.

Wer aber halsstarrig in Sünden beharrt, hat das am Ende der Lehre vom Menschen angegebene Loos, nämlich fortgesetzten Tod oder den Tod der Seele, zu erwarten. Hievon Mehreres im nächsten Capitel.

Somit haben wir den ersten oder rationellen Theil der Lehre von den Gnadenmitteln vollendet. Wir gehen zum zweiten über, oder zu der Lehre vom Cultus.

Die einzige Verehrung, die wir der Gottheit erweisen können, besteht in Dankbarkeit, welche hinwiederum nicht durch Opfer und Geschenke, sondern in dem Preise eines reinen Herzens geleistet werden soll. So de plantatione, Pf. III. 140, Mitte: ἑκάστη μέν γε τῶν ἀρετῶν ἐστι χρῆμα ἅγιον, εὐχαριστία δὲ ὑπερβαλλόντως. Θεῷ δὲ οὐκ ἔστι γνησίως εὐχαριστῆσαι, δι' ὧν νομίζουσιν οἱ πολλοὶ, κατασκευῶν, ἀναθημάτων, θυσιῶν. Οὐδὲ γὰρ σύμπας ὁ κόσμος ἱερὸν ἀξιόχρεων ἂν γένοιτο πρὸς τὴν τούτου τιμὴν, ἀλλὰ δι' ἐπαίνων καὶ ὕμνων· οὐχ οὓς ἡ γεγωνὸς ᾄσεται φωνὴ, ἀλλὰ οὓς ὁ ἀειδὴς καὶ καθαρώτατος νοῦς ἐπηχήσει καὶ ἀναμέλψει, (d. h. ein Gottesdienst im Geiste und in der Wahrheit). Diese Dankbarkeit soll die ganze Seele erfüllen und bleibend seyn, de decalogo, Mang. II. 191, gegen unten: καὶ διανοίᾳ καὶ λόγῳ καὶ πάσῃ δυνάμει τῇ τοῦ ἀγεννήτου καὶ ἀϊδίου καὶ τῶν ὅλων αἰτίου θεραπείᾳ σφόδρ' εὐτόνως καὶ ἐρρωμένως ἐπαποδώμεθα, μὴ ὑποκατακλινόμενοι.

Nur darf der Mensch nicht glauben, daß er durch sol-

chen Dienst der Gottheit einen Gefallen erweise; Gott bedarf Nichts, und was wir auch thun, ist Schuldigkeit des Knechtes gegen seinen Herrn. So quod deterius potiori insidiar. soleat, Pf. II. 182, unten u. flg.: ὅταν τὴν εὐσέβειαν λέγωμεν εἶναι θεοῦ θεραπείαν, ὑπηρεσίαν τινὰ τοιαύτην εἶναι φαμεν, ὁποίαν δοῦλοι δεσπόταις, τὸ κελευόμενον ἀόκνως ποιεῖν ἐγνωκότες, ὑπηρετοῦσι. Διοίσει δὲ πάλιν, ὅτι οἱ μὲν δεσπόται ὑπηρεσίας ἐνδεεῖς, ὁ δὲ θεὸς οὐ χρεῖος· ὥστε ἐκείνοις μὲν τὰ ὠφελήσαντα αὐτοὺς ὑπηρετοῦσι, τῷ δὲ οὐδὲν ἔξω φιλοδεσπότου γνώμης παρέξουσι. Βελτιῶσαι μὲν γὰρ οὐδὲν εὑρήσουσι, τῶν δεσποτικῶν πάντων ἐξ ἀρχῆς ὄντων ἀρίστων· μεγάλα δὲ αὐτοὺς ὀνήσουσι, γνωρισθῆναι θεῷ προμηθούμενοι.

Außer diesem inneren Gottesdienste gibt es auch einen äußern, bestehend in Ceremonien, Opfern u. s. w. Diese Dinge sind an sich trefflich, aber sie verleiten leicht zum Aberglauben; denn der Mensch trennt gar gerne die heilige Gesinnung, welche doch die Hauptsache ist, vom Opfer. So de plantatione, Pf. III. 132, gegen oben: ἱερουργίαι γε μὲν καὶ ἡ περὶ τὰς θυσίας πίστις, βλάστημα κάλλιστον, ἀλλὰ παραναπέφυκεν αὐτῷ κακὸν, δεισιδαιμονία, ἣν πρὶν χλοῆσαι λυσιτελὲς ἐκτεμεῖν. Ἔνιοι γὰρ ᾠήθησαν τὸ βουθυτεῖν εὐσέβειαν εἶναι, καὶ ἐξ ὧν ἂν κλέψωσιν, ἢ ἀρνήσωνται, ἢ χρεωκοπήσωσιν, ἢ ἁρπάσωσιν, ἢ λεηλατήσωσι, μοίρας ἀπονέμουσι τοῖς βωμοῖς, οἱ δυσκάθαρτοι, τὸ μὴ δοῦναι δίκην ἐφ' οἷς ἐξήμαρτον, ὤνιον εἶναι νομίζοντες. Ἀλλ' γὰρ ἂν ποιμὴ ἂν αὐτοῖς, ἀδέκαστόν ἐστιν, ὦ οὗτοι, τὸ θεοῦ δικαστήριον, ὡς τοὺς μὲν γνώμῃ κεχρημένους ὑπαιτίῳ, καὶ ἂν ἅπασαν ἡμέραν ἑκατὸν βόας ἀνάγωσιν, ἀποστρέφεσθαι· τοὺς δὲ ἀνυπαιτίους, κἂν μηδὲν θύωσι τὸ παράπαν, ἀποδέχεσθαι. Βωμοῖς γὰρ ἀπύροις, περὶ οὓς ἀρεταὶ χορεύουσι, [illegible] ὁ θεὸς, ἀλλ' οὐ πολλῷ πυρὶ φλέγουσιν, ὅπερ αἱ τῶν ἀνιέρων ἄθυτοι θυσίαι συνανέφλεξαν, ὑπομιμνήσκουσαι τὰς

Güter gesichert, und die Hoffnung auf künf
Gott seinen unerschöpflichen Reichthum um
len auch über die Ungerechten ausgießt
ριόριστον καὶ ἀπερίγραφον πλοῦτον
καὶ τοῖς ἀναξίοις δωρουμένου. Hi
wahrscheinlich aus Genes. XVIII
hältniß angedeutet, da sonst
schlecht ist, von sich stößt un

Wer aber halsstarrig
Ende der Lehre vom Men
gesetzten Tod oder den
Mehreres im nächster

Somit haben
Lehre von den G
ten über, oder

Die ein
können, bes
Opfer un
zens ge
Mitte
δὲ
μοθηται καὶ ἐλλοχῶσι πλεονεξίαι καὶ ἐπιθυμίαι τῶν ἀδι-
μοῦν, ἐγκαλυψάμενος ἠρεμείτω, τὴν ἀναίσχυντον ἀπόνοιαν
καὶ τὸ λίαν θράσος, ἐν οἷς εὐλάβεια λυσιτελὲς, ἐπισχών.
Τὸ γὰρ τοῦ ὄντως ὄντος ἱερὸν ἀνιέροις ἄβατον θυσίαις.
Ἔποιμ' ἄν, Ὦ γενναῖε, ὁ θεὸς οὐ χαίρει, καὶ ἂν ἑκατόμ-
βας ἀνάγῃ τις. Κτήματα γὰρ αὐτοῦ τὰ πάντα κεκτημένος,
ὅμως οὐδενὸς δεῖται. Χαίρει δὲ φιλοθέοις γνώμαις καὶ ἀν-
δράσιν ἀσκηταῖς ὁσιότητος, παρ' ὧν ψαιστὰ καὶ κριθὰς καὶ
τὰ εὐτελέστατα ὡς τιμιώτατα πρὸ τῶν πολυτελεστάτων ἄσμε-
νος δέχεται. Καὶ ἂν μέντοι μηδὲν ἕτερον κομίζωσιν, αὐτοὺς
φέροντες πλήρωμα καλοκἀγαθίας τελειότατον, τὴν ἀρίστην
ἀνάγουσι θυσίαν ὕμνοις εὐχαριστίας τὸν εὐεργέτην καὶ σω-

...ω καὶ σελήνῃ
...nspielung auf das
...erhaupt wiederholt Philo
victimis, Mang. II. 241, ge-
...ν καὶ καθαρθεὶς καθάρσεσι ταῖς
...ος ἐστιν ἡ εὐαγεστάτη θυσία καὶ ὅλη
...ς θεῷ. Ferner de sacrificantibus, Mang.
...« oben: παρὰ θεῷ μὴ τὸ πλῆθος τῶν κατα-
...ἐστὶ τίμιον, ἀλλὰ τὸ καθαρώτατον τοῦ θύοντος
...μα λογικὸν. Und ibidem Mang. II. 253, Mitte: ὅτῳ
...τὰ πάντα κεκτημένος, τὴν ἀναίσχυντον ἀπόνοιαν
...ἐπισχών.
...ἀνιέροις ἄβατον θυσίαις.
...ἂν ἑκατόμ-

ἱεροντες, τῇ μὲν διὰ τῶν φωνητηρίων ὀργά-
νλώττης καὶ στόματος, μόνῃ ψυχῇ τὰς νοη-
ίδους καὶ ἐκβοήσεις, ὧν ἓν μόνον οὗς
ν. Αἱ γὰρ τῶν ἀνθρώπων οὐ φθά-
ι.

erwarten, daß Philo dieſe ra-
uf Moſes übertrage. Dieß
sacrificantibus, Mang.

σίας ὁ νόμος, καθαρὸν
μεν ἀπὸ τῶν παθῶν καὶ νο-
τε λόγοις καὶ πράξεσι· τῷ δὲ
υτὸ μιαίνεσθαι. Κάθαρσιν δὲ ἐπε-
προσήκουσαν· ψυχῇ μὲν, διὰ τῶν πρὸς
τρεπιζομένων ζώων, σώματι δὲ διὰ λουτρῶν
αντηρίων, περὶ ὧν μικρὸν ὕστερον ἐροῦμεν. Ἄξιον
ᾧ κρείττονι καὶ ἡγεμονικωτέρῳ τῶν ἐν ἡμῖν ψυχῇ καὶ τὰ
ων ὅλων ἀπονέμειν πρεσβεῖα. Τίς δὲ οὖν ἡ ταύτης κάθαρ-
σις; Ἴδε, φησὶν, ὦ οὗτος, ὃ προσάγεις εἰς ἱερεῖον, ὡς
ἔστιν ὁλόκληρον καὶ παντελῶς μώμων ἀμέτοχον, ἐπικριθὲν
ἐκ πολλῶν ἀριστίνδην, διανοίαις μὲν ἀδεκάστοις ἱερέων, ὀξυω-
πεστάταις δὲ αὐτῶν ὄψεσι, καὶ τῷ συνεχεῖ τῆς ἀσκήσεως
συγκεκροτημέναις εἰς ἀνυπαίτιον ἐπίσκεψιν. Ἐὰν γὰρ μὴ τοῖς
ὀφθαλμοῖς μᾶλλον ἢ τῷ λογισμῷ τοῦτο κατίδῃς, οὐκ ἐκνίψῃ
τὰ ἁμαρτήματα, καὶ ὅσας ἐν ἅπαντι τῷ βίῳ κηλῖδας ἀνεμά-
ξω, τὰ μὲν ἀβουλήτοις συντυχίαις, τὰ δὲ καθ' ἑκούσιον γνώ-
μην. Εὑρήσεις γὰρ τοσαύτην περὶ τὸ ζῷον ἀκριβολογίαν,
αἰνιττομένην διὰ συμβόλων τὴν τῶν σῶν βελτίωσιν ἠθῶν. Οὐ
γὰρ ὑπὲρ τῶν ἀλόγων ὁ νόμος, ἀλλ' ὑπὲρ τῶν νοῦν καὶ λό-
γον ἐχόντων· ὥστε οὐ τῶν θυομένων φροντίς ἐστιν, ἵνα μη-
δεμίαν ἔχοι λώβην, ἀλλὰ τῶν θυόντων, ἵνα περὶ μηδὲν πά-
θος κηραίνωσι. Bei dieſer Anſicht wäre eigentlich gar kein
Cultus und keine Ceremonien nöthig; dennoch hat Moſes die
Erbauung eines Tempels anbefohlen, und nur in dieſem den

Geiſte, von dem Philo ebenfalls den Ausdruck braucht: ποδηγετοῦν εἰς πᾶσαν ἀλήθειαν.

Die Eigenthümlichkeit dieſer Liebe wird de vita contemplativa, Mang. II. 473, oben, genauer beſtimmt. „Viele Menſchen haben irdiſche Dinge, die Elemente oder Theile derſelben, zu Göttern gemacht, und verehren ſie; es iſt dieß die größte Thorheit, da ſie ſelbſt, als vernünftige Weſen, Unvernünftiges anbeten. Ganz anders die Therapeuten. Dieſe ſtreben mit hellen Augen des Geiſtes das Urweſen zu ſchauen, ſie überfliegen alles Sichtbare und laſſen nicht ab von dem Wege, der zur Glückſeligkeit führet. Die Therapeuten," fährt er fort, „üben das Gute nicht aus Gewohnheit, oder weil es geboten und vorgeſchrieben iſt, ſondern von himmliſcher Liebe ergriffen, ſind ſie, wie die Korybanten, der Gottheit voll, bis ſie das Erſehnte erſchauen" (ἀλλ' ὑπ' ἔρωτος ἁρπασθέντες οὐρανίου, καθάπερ οἱ βακχευόμενοι καὶ κορυβαντιῶντες ἐνθουσιάζουσιν, μέχρις ἂν τὸ ποθούμενον ἴδωσι). Deutlich erſcheint hier die himmliſche Liebe als die höchſte, nur dem vollkommenen μύστης erreichbare Stufe der Frömmigkeit, auf welcher der Menſch den göttlichen Willen nicht mehr aus äußern Antrieben, ſondern aus innerem Drange erfüllt, und wo er mit Gott dem Willen nach eins iſt.

Daher der Preis dieſer Liebe. Quod omnis probus liber, Mang. II. 452, oben: „die Frommen ſind frei; ſind ja die Freunde der Könige ſchon Theilhaber ihrer Macht, wie ſollten die Freunde Gottes Knechte ſeyn, da ſie, wie die helleniſchen Dichter ſagen, vielmehr Allherrſcher und Könige der Könige ſind. „Noch herrlicher aber," fährt er fort, „ſpricht Moſes von ihnen: νεανικώτερον δὲ ὁ τῶν Ἰουδαίων νομοθέτης προσυπερβάλλων, ἅτε γυμνῆς, ὡς λόγος, ἀσκητὴς φιλοσοφίας, τὸν ἔρωτι θείῳ κατεσχημένον, καὶ τὸ ὂν μόνον θεραπεύοντα, οὐκ ἔτ' ἄνθρωπον ἀλλὰ θεὸν ἀπετόλμησεν εἰπεῖν· ἀνθρώπων μέντοι θεὸν, οὐ τῶν τῆς φύσεως μερῶν,

ἵνα τῷ πάντων καταλείπῃ πατρὶ τὸ θεὸν εἶναι βασιλεῖ καὶ θεῷ. Deßwegen braucht er auch von Moſes als höchſte Auszeichnung den Ausdruck: μετ' ὀλίγων ἄλλων φιλόθεός τε καὶ θεοφιλὴς ἐγένετο, καταπνευσθεὶς ὑπ' ἔρωτος οὐρανίου, de vita Mosis III, Mang. II. 145, Mitte.

Soviel über die Liebe zu Gott; eine andere Seite derſelben iſt die Liebe zu den Menſchen. Auch dieſe preist er über Alles; ſo nennt er ſie z. B., de caritate, die Zwillingsſchweſter der Frömmigkeit: ἡ εὐσεβείας συγγενεστάτη καὶ ἀδελφὴ καὶ δίδυμος ὄντως φιλανθρωπία. Andere Stellen ſind ſchon oben angeführt worden. Ihr Verhältniß zu den übrigen Tugenden, namentlich zur Demuth, wird ſchön beſchrieben, de sacrificantibus, Mang. II. 255. unten und 256, oben: „Moſes befehle (Levit. II. 11.), daß kein Opfer mit Sauertaig oder Honig bereitet werde. Den Honig verbiete er nämlich als Sinnbild der Wolluſt, den Sauertaig als Symbol des Stolzes: ζύμην δὲ διὰ τὴν γενομένην ἔπαρσιν ἐξ αὐτῆς, πάλιν συμβολικῶς, ἵνα μηδεὶς προσιὼν τῷ θυσιαστηρίῳ, τὸ παράπαν ἐπαίρηται, φυσηθεὶς ὑπ' ἀλαζονείας, ἀλλ' εἰς τὸ τοῦ θεοῦ μέγεθος ἀποβλέπων, αἴσθησιν λαμβάνῃ τῆς περὶ τὸ γεννητὸν ἀσθενείας, καὶ ἂν εὐτυχίαις διαφέρῃ, καὶ τὸν εἰκότα ποιησάμενος λογισμὸν, στέλλῃ τὸ τοῦ φρονήματος ὑπέραυχον ὕψος, τὴν ἐπίβουλον οἴησιν καθαιρῶν. Εἰ δὲ ὁ τῶν ὅλων κτίστης καὶ ποιητὴς καὶ πάντων ἀνεπιδεὴς, ὧν ἐγέννησεν, οὐ πρὸς τὰς ὑπερβολὰς τοῦ κράτους αὐτοῦ καὶ τὰς ἐξουσίας ἀπιδὼν, ἀλλὰ πρὸς τὴν σὴν ἀσθένειαν, μεταδίδωσί σοι τῆς ἴλεω δυνάμεως αὐτοῦ, τὰς ἐνδείας ἀναπληρῶν αἷς κέχωσαι, σὺ τί [illegible]πτεις πρὸς ἀνθρώπους τοὺς φύσει συγγενεῖς καὶ ἀπὸ τῶν αὐτῶν στοιχείων σπαρέντας, τὸν μηδὲν εἰς κόσμον, ἀλλὰ μηδὲ σαυτὸν εἰσενηνοχότα; Γυμνὸς μὲν γὰρ, θαυμάσιε, ἦλθες, γυμνὸς πάλιν ἀπίης, τὸν μεταξὺ χρόνον γενέσεως καὶ θανάτου παρὰ τοῦ θεοῦ χρῆσιν λαβὼν, ἐν ᾧ τί ποιεῖν προσῆκον ἦν, ἢ κοινωνίας καὶ ὁμονοίας, ἰσότητός τε

καὶ φιλανθρωπίας καὶ τῆς ἀρετῆς ἐπιμελεῖσθαι, ἀποβαλλόμενον τὴν ἄνισον καὶ ἄδικον καὶ ἀσύμβατον κακίαν, ἣ τὸ ἡμερώτατον φύσει ζῶον, ἄνθρωπον, ὠμὸν καὶ ἀτιθασσον ἐργάζεται; Als Widerſpiel der Liebe und Demuth erklärt er daher überall den Stolz für das ärgſte Laſter.

Aus den bisher beigebrachten Stellen geht hervor, daß, nach Philo, Glaube und Liebe den erſten Rang unter den Tugenden oder unter den Mitteln einnehmen, durch welche der Menſch das göttliche Wohlgefallen erringt. Zu dieſen beiden iſt aber noch die Hoffnung zu zählen, die ſich vom Glauben gar nicht trennen läßt, dieweil ſie zum größten Theile den Gegenſtand des jüdiſchen Glaubens ausmacht. Philo ſagt dieß ſelbſt in der oben angeführten Stelle aus der Schrift de migratione Abrahami, Pf. III. 430, Mitte. Noch allgemeiner beſchreibt er de legatione ad Cajum, Mang. II. 574, gegen unten, das moſaiſche Geſetz, d. h., den jüdiſchen Glauben, als Quelle der Hoffnung: ἐλπίδων εἰσὶ πλήρεις οἱ ὄντως εὐγενεῖς, καὶ οἱ νόμοι τοῖς ἐγτυγχάνουσι μὴ χείλεσιν ἄκροις, ἐλπίδας ἀγαθὰς δημιουργοῦσιν, und zwei Sätze tiefer unten: μενέτω ἐν ταῖς ψυχαῖς ἀκαθαίρετος ἡ ἐπὶ τὸν σωτῆρα θεὸν ἐλπίς, ὃς πολλάκις ἐξ ἀμηχάνων καὶ ἀπόρων περιέσωσε τὸ ἔθνος. Ebenſo nennt er quod deter. potior. insid. soleat, Pf. II. 218, Mitte, die Hoffnung Nahrung der tugendhaften Seelen: ἡ τροφὴ φιλαρέτων ψυχῶν ἐλπίς.

Es iſt demnach am Tage, daß man auf die Frage, was nach Philo die höchſten Blüthen des frommen Gemüthes ſeyen, mit dem Apoſtel Paulus antworten muß: Glaube, Liebe und Hoffnung, das höchſte aber iſt die Liebe!

Soviel von den Vollkommenen und Frommen. Aber wie werden die Sünder der göttlichen Gnade theilhaftig? Ihre Zahl iſt unendlich größer, als die der Gerechten; den-

noch ſtraft ſie Gott nicht ſogleich nach ſeiner Gerechtigkeit, ſondern gibt ihnen Zeit zur Beſſerung. So im dritten Buche legis allegor., Pf. I. 304, Mitte: „Es ſind bei Gott Schätze des Guten, wie des Uebels. Gleichwie es in dem großen Lobgeſange heißt (Deuteron. XXXII. 34.): Siehe, iſt ſolches nicht bei mir aufgezeichnet und verſiegelt in meinen Schätzen, am Tage der Rache, wann ihr Fuß ausgleitet? Erſieht man nicht aus dieſen Worten, daß Schätze der Uebel bei Gott ſind, und nur ein Schatz des Guten; denn da Gott nur einer iſt, ſo kann auch der Schatz des Guten nur einer ſeyn. Aber viele des Uebels; dieweil die Zahl der Sünder unendlich. Aber merk' auch hierin die Güte Gottes; den Schatz des Guten öffnet er, den des Böſen verſchließt er. Es iſt nämlich Gott eigenthümlich, das Gute uns ohne unſere Bitte zu ſchenken, und nur ſelten das Uebel zu verhängen. Noch herrlicher ſtellt Moſes die Güte und Gnade Gottes dar; denn er ſagt, auch dann ſeyen die Schätze des Uebels geſchloſſen und verſiegelt, wenn die Seele auf dem Pfade der Tugend ausgleite, wo ſie doch Strafe verdient hätte. Denn es heißt ja, am Tage der Rache ſind die Schätze des Uebels verſiegelt. Die heilige Schrift will uns damit lehren, daß Gott nicht gleich gegen die Sünder losbricht, ſondern, daß er ihnen Zeit gibt zur Sinnesänderung und zur Heilung und Verbeſſerung der Fehler.“

Aehnlich de cherubim, Pf. II. 2: τῷ μήπω κραταιῶς ὑπὸ κακίας καταληφθέντι, δέδοται μετανοήσαντι, καθάπερ εἰς πατρίδα τὴν ἀρετήν, ἀφ' ἧς ἐξέπεσεν, ἀνελθεῖν. Das erſte Mittel alſo, wodurch der Sünder die Gnade Gottes wieder erlangen mag, iſt die μετάνοια. Sie preist er vielfach. So in der Schrift περὶ μετανοίας, Mang. II. 405. Die erſten Güter ſeyen am Leibe Geſundheit, im Seeweſen eine glückliche Fahrt, in der Seele feſtes Halten an allem Würdigen. Die Güter zweiten Rangs ſind: δεύτερα δὲ τὰ

κατ' ἐπανόρθωσιν συνιστάμενα, ἥ τε ἐκ νόσων ἀνάληψις, καὶ ἡ ἐκ τῶν κατὰ πλοῦν κινδύνων εὐκταιοτάτη σωτηρία, καὶ ἡ λήθης ἐγγινομένη ἀνάμνησις, ἧς ἀδελφὸν καὶ συγγενέστατον τὸ μετανοεῖν, οὐκ ἐν τῇ πρώτῃ καὶ ἀνωτάτω τεταγμένον τάξει τῶν ἀγαθῶν, ἀλλ' ἐν τῇ μετὰ ταύτην φερόμενον δευτερείᾳ. Das Weſen der Buße wird auf ganz evangeliſche Weiſe in der Schrift de execrationibus, Mang. II. 435, Mitte, ſo beſchrieben: „In der meſſianiſchen Zeit werden die Juden, welche zum Götzendienſte abgefallen ſind, rückſichtlos beſtraft; dennoch dürfen diejenigen, welche die göttlichen Strafgerichte nicht zum Verderben, ſondern zur Beſſerung wirken laſſen, auf Rettung hoffen: ἐὰν μέντοι μὴ ἐπ' ὀλέθρῳ δέξωνται τὰς δυνάμεις μᾶλλον, ἢ ἐπὶ νουθεσίᾳ, καὶ καταιδεσθέντες ὅλῃ ψυχῇ μεταβάλωσι, κακίσαντες μὲν αὐτοὺς τῆς πλάνης, ἐξαγορεύσαντες δὲ καὶ ὁμολογήσαντες ὅσα ἥμαρτον καθ' αὑτοὺς διανοίᾳ κεκαθαρμένῃ τὸ πρῶτον, εἰς τὸ τοῦ συνειδότος ἀψευδὲς καὶ ἀνύπουλον, ἔπειτα καὶ γλώττῃ πρὸς βελτίωσιν τῶν ἀκουόντων, εὐμενείας τεύξονται τῆς ἐκ τοῦ σωτῆρος καὶ ἵλεω θεοῦ. Alſo nicht nur mit dem Herzen, auch mit dem Munde, muß man die Sünden bekennen!

Die verſchiedenen Beweggründe zur Buße werden auf eine eigenthümliche Art dargeſtellt, de profugis, Pf. IV. 266. Philo deutet hier die ſechs Levitenſtädte, welche nach Numer. XXXV. 6, den unfreiwilligen Todtſchlägern geöffnet ſind, auf die hauptſächlichſten Kräfte Gottes, und zwar die erſte derſelben auf den Logos, zu dem nur die reinſten und beſten ihre Zuflucht nehmen können. Die zweite auf die ſchöpferiſche Macht Gottes; zu dieſer mögen ſchon mehrere fliehen, und von ihren Fehlern geſunden — denn die Ueberzeugung, daß Gott die Welt geſchaffen habe leitet den Menſchen an, den Schöpfer zu lieben — die dritte auf die königliche Gewalt; auch die Flucht zu dieſer iſt ſehr heilſam — denn wenn nicht durch Liebe, kann der Unterthan durch Furcht.

zur Pflicht geleitet werden — die vierte auf die Gnade; Mancher hat schon durch die Einsicht, daß Gott nicht zum Verderben geneigt sey, sich gebessert; die fünfte auf die gesetzgebende Gewalt; wer durch diese belehrt wird, daß Gott es ist, der das Gesetz gab, der läßt sich eher zum Gehorsam leiten. Ebenso deutet er die sechste auf die verbietende Macht Gottes.

Ein anderes Mittel, wodurch der Sünder, zwar nicht völlige Vergebung, doch Aufschub der Strafe erhält, ist angedeutet, de sacrificiis Abelis et Caini, Pf. II. 138 u. flg. Veranlassung gibt die Stelle, Num. III. 12: *ἰδοὺ εἴληφα τοὺς Λευίτας ἐκ μέσου υἱῶν Ἰσραὴλ ἀντὶ παντὸς πρωτοτόκου διανοίγοντος μήτραν παρὰ τῶν υἱῶν Ἰσραὴλ· λύτρα αὐτῶν ἔσονται, καὶ ἔσονται ἐμοὶ οἱ Λευῖται.* „Erstgeburt," sagt Philo, „bedeutet Vorzug bei dem Herrn, Levi ist ein Symbol der Seelenreinheit, denn derselbe fliehet zu Gott und verläßt die Kreatur, was das wahre Lösegeld für die Seele ist, die nach Freiheit strebet." Nach dieser mystischen Erklärung, fährt unser Theosoph so fort: „Vielleicht will uns auch die Schrift in diesen Worten die Lehre geben, daß jeder Weise ein Lösegeld des Schlechten ist, weil dieser auch nicht einen Augenblick fortbestehen könnte, wenn jener nicht für sein Wohl Sorge tragen würde. Denn wie ein Arzt die Krankheiten zu heilen strebt, und sorgsam jeden gesunden Fleck am Leibe des Erkrankten aufsucht, um ihn zu kräftigen, und von demselben aus auch den übrigen Leib zu heilen, so macht es der Weise mit den Seelen der Schlechten, unter denen er lebt."

Soweit ist der Zusammenhang zwischen der Rettung des Sünders und der Abhülfe durch den Gerechten natürlich, aber nun fährt Philo, Seite 140, oben, so fort: „So oft ich einen Gerechten in einem Hause oder in einer Stadt sehe, so preise ich dasselbige Haus oder dieselbige Stadt glücklich, und bin überzeugt, daß ihr der Genuß der gegenwärtigen

Güter gesichert, und die Hoffnung auf künftige gewiß ist; da Gott seinen unerschöpflichen Reichthum um der Gerechten willen auch über die Ungerechten ausgießt: *τοῦ θεοῦ τὸν ἀπεριόριστον καὶ ἀπερίγραφον πλοῦτον αὐτοῦ διὰ τοὺς ἀξίους καὶ τοῖς ἀναξίοις δωρουμένου.* Hier ist ein übernatürliches, wahrscheinlich aus Genes. XVIII. 23—33. gebildetes Verhältniß angedeutet, da sonst Gott das Schlechte, weil es schlecht ist, von sich stößt und bestraft.

Wer aber halsstarrig in Sünden beharrt, hat das am Ende der Lehre vom Menschen angegebene Loos, nämlich fortgesetzten Tod oder den Tod der Seele, zu erwarten. Hievon Mehreres im nächsten Capitel.

Somit haben wir den ersten oder rationellen Theil der Lehre von den Gnadenmitteln vollendet. Wir gehen zum zweiten über, oder zu der Lehre vom Cultus.

Die einzige Verehrung, die wir der Gottheit erweisen können, besteht in Dankbarkeit, welche hinwiederum nicht durch Opfer und Geschenke, sondern in dem Preise eines reinen Herzens geleistet werden soll. So de plantatione, Pf. III. 140, Mitte: *ἑκάστη μέν γε τῶν ἀρετῶν ἐστι χρῆμα ἅγιον, εὐχαριστία δὲ ὑπερβαλλόντως. Θεῷ δὲ οὐκ ἔστι γνησίως εὐχαριστῆσαι, δι' ὧν νομίζουσιν οἱ πολλοὶ, κατασκευῶν, ἀναθημάτων, θυσιῶν. Οὐδὲ γὰρ σύμπας ὁ κόσμος ἱερὸν ἀξιόχρεων ἂν γένοιτο πρὸς τὴν τούτου τιμὴν, ἀλλὰ δι' ἐπαίνων καὶ ὕμνων· οὐχ οὓς ἡ γεγωνὸς ᾄσεται φωνὴ, ἀλλὰ οὓς ὁ ἀειδὴς καὶ καθαρώτατος νοῦς ἐπιχήσει καὶ ἀναμέλψει,* (d. h. ein Gottesdienst im Geiste und in der Wahrheit). Diese Dankbarkeit soll die ganze Seele erfüllen und bleibend seyn, de decalogo, Mang. II. 191, gegen unten: *καὶ διανοίᾳ καὶ λόγῳ καὶ πάσῃ δυνάμει τῇ τοῦ ἀγεννήτου καὶ ἀϊδίου καὶ τῶν ὅλων αἰτίου θεραπείᾳ σφόδρ' εὐτόνως καὶ ἐρρωμένως ἐπαποδυσώμεθα, μὴ ὑποκαταklινόμενοι.*

Nur darf der Mensch nicht glauben, daß er durch sol-

chen Dienst der Gottheit einen Gefallen erweise; Gott bedarf Nichts, und was wir auch thun, ist Schuldigkeit des Knechtes gegen seinen Herrn. So quod deterius potiori insidiar. soleat, Pf. II. 182, unten u. flg.: ὅταν τὴν εὐσέβειαν λέγωμεν εἶναι θεοῦ θεραπείαν, ὑπηρεσίαν. τινὰ τοιαύτην εἶναι φαμεν, ὁποίαν δοῦλοι δεσπόταις, τὸ κελευόμενον ἀόκνως ποιεῖν ἐγνωκότες, ὑπηρετοῦσι. Διοίσει δὲ πάλιν, ὅτι οἱ μὲν δεσπόται ὑπηρεσίας ἐνδεεῖς, ὁ δὲ θεὸς οὐ χρεῖος· ὥστε ἐκείνοις μὲν τὰ ὠφελήσοντα αὐτοὺς ὑπηρετοῦσι, τῷ δὲ οὐδὲν ἔξω φιλοδεσπότου γνώμης παρέξουσι. Βελτιῶσαι μὲν γὰρ οὐδὲν εὑρήσουσι, τῶν δεσποτικῶν πάντων ἐξ ἀρχῆς ὄντων ἀρίστων· μεγάλα δὲ αὐτοὺς ὀνήσουσι, γνωρισθῆναι θεῷ προμηθούμενοι.

Außer diesem inneren Gottesdienste gibt es auch einen äußern, bestehend in Ceremonien, Opfern u. s. w. Diese Dinge sind an sich trefflich, aber sie verleiten leicht zum Aberglauben; denn der Mensch trennt gar gerne die heilige Gesinnung, welche doch die Hauptsache ist, vom Opfer. So de plantatione, Pf. III. 132, gegen oben: ἱερουργίαι γε μὲν καὶ ἡ περὶ τὰς θυσίας πίστις, βλάστημα κάλλιστον, ἀλλὰ παραναπέφυκεν αὐτῷ κακὸν, δεισιδαιμονία, ἣν πρὶν χλοῆσαι λυσιτελὲς ἐκτεμεῖν. Ἔνιοι γὰρ ᾠήθησαν τὸ βουθυτεῖν εὐσέβειαν εἶναι, καὶ ἐξ ὧν ἂν κλέψωσιν, ἢ ἀρνήσωνται, ἢ χρεωκοπήσωσιν, ἢ ἁρπάσωσιν, ἢ λεηλατήσωσι, μοίρας ἀπονέμουσι τοῖς βωμοῖς, οἱ δυσκάθαρτοι, τὸ μὴ δοῦναι δίκην ἐφ' οἷς ἐξήμαρτον, ὦνιον εἶναι νομίζοντες. Ἀλλ' γὰρ ἐποιμ' ἂν αὐτοῖς, ἀδέκαστόν ἐστιν, ὦ οὗτοι, τὸ θεοῦ δικαστήριον, ὡς τοὺς μὲν γνώμῃ κεχρημένους ὑπαιτίῳ, καὶ ἂν ἅπασαν ἡμέραν ἑκατὸν βόας ἀνάγωσιν, ἀποστρέφεσθαι· τοὺς δὲ ἀνυπαιτίους, κἂν μηδὲν θύωσι τὸ παράπαν, ἀποδέχεσθαι. Βωμοῖς γὰρ ἀπύροις, περὶ οὓς ἀρεταὶ χορεύουσι, χαίρει ὁ θεὸς, ἀλλ' οὐ πολλῷ πυρὶ φλέγουσιν, ὅπερ αἱ τῶν ἀνιέρων ἄθυτοι θυσίαι συνανέφλεξαν, ὑπομιμνήσκουσαι τὰς

ἑκάστων ἀγνοίας τε καὶ διαμαρτίας. Καὶ γὰρ εἰπέ που Μωϋσῆς θυσίαν ἀναμιμνήσκουσαν ἁμαρτίαν. Ebenſo im dritten Buche de vita Mosis, Mang. II. 151, Mitte: εἰ γὰρ ἀγνώμων καὶ ἄδικος (scilicet ὁ θύων), ἄθυτος θυσίαι, καὶ ἀνίεροι ἱερουργίαι, καὶ εὐχαὶ παλίμφημοι, παντελῆ φθορὰν ἐνδεχόμεναι. Καὶ γὰρ ὁπότε γίνεσθαι δοκοῦσιν, οὐ λύσιν ἁμαρτημάτων, ἀλλ' ὑπόμνησιν ἐργάζονται. Εἰ δὲ ὅσιος καὶ δίκαιος, μένει βέβαιος ἡ θυσία, καὶ ἂν τὰ κρέα δαπανηθῇ· μᾶλλον δὲ καὶ εἰ τὸ παράπαν μηδὲν προσάγοιτο ἱερεῖον. Ἡ γὰρ ἀληθὴς ἱερουργία τίς ἂν εἴη, πλὴν ψυχῆς θεοφιλοῦς εὐσέβεια; Ἧς τὸ εὐχάριστον ἀθανατίζεται, καὶ ἀνάγραπτον στηλιτεύεται παρὰ τῷ θεῷ, συνδιαιωνίζον ἡλίῳ καὶ σελήνῃ καὶ τῷ παντὶ κόσμῳ. (Letzteres iſt eine Anſpielung auf das himmliſche Buch, wovon ſpäter). Ueberhaupt wiederholt Philo dieſe Idee ſehr häufig. So de victimis, Mang. II. 241, gegen unten: νοῦς ἄμωμος ὢν καὶ καθαρθεὶς καθάρσεσι ταῖς ἀρεταῖς τελείαις, αὐτός ἐστιν ἡ εὐαγεστάτη θυσία καὶ ὅλη δι' ὅλων εὐάρεστος θεῷ. Ferner de sacrificantibus, Mang. II. 254, gegen oben: παρὰ θεῷ μὴ τὸ πλῆθος τῶν καταθυομένων ἐστὶ τίμιον, ἀλλὰ τὸ καθαρώτατον τοῦ θύοντος πνεῦμα λογικόν. Und ibidem Mang. II. 253, Mitte: ὅτῳ ἐγκάθηνται καὶ ἐλλοχῶσι πλεονεξίαι καὶ ἐπιθυμίαι τῶν ἀδικῶν, ἐγκαλυψάμενος ἠρεμείτω, τὴν ἀναίσχυντον ἀπόνοιαν καὶ τὸ λίαν θράσος, ἐν οἷς εὐλάβεια λυσιτελὲς, ἐπισχών. Τὸ γὰρ τοῦ ὄντως ὄντος ἱερὸν ἀνιέροις ἄβατον θυσίαις. Εἶποιμ' ἄν, Ὦ γενναῖε, ὁ θεὸς οὐ χαίρει, καὶ ἂν ἑκατόμβας ἀνάγῃ τις. Κτήματα γὰρ αὐτοῦ τὰ πάντα κεκτημένος, ὅμως οὐδενὸς δεῖται. Χαίρει δὲ φιλοθέοις γνώμαις καὶ ἀνδράσιν ἀσκηταῖς ὁσιότητος, παρ' ὧν ψαιστὰ καὶ κριθὰς καὶ τὰ εὐτελέστατα ὡς τιμιώτατα πρὸ τῶν πολυτελεστάτων ἄσμενος δέχεται. Καὶ ἂν μέντοι μηδὲν ἕτερον κομίζωσιν, αὐχοὺς φέροντες πλήρωμα καλοκἀγαθίας τελειότατον, τὴν ἀρίστην ἀνάγουσι θυσίαν ὕμνοις εὐχαριστίας τὸν εὐεργέτην καὶ σω-

τῆρα θεὸν γεραίροντες, τῇ μὲν διὰ τῶν φωνητηρίων ὀργάνων, τῇ δὲ ἄνευ γλώττης καὶ στόματος, μόνῃ ψυχῇ τὰς νοητὰς ποιούμενοι διεξόδους καὶ ἐκβοήσεις, ὧν ἓν μόνον οὓς ἀντιλαμβάνεται, τὸ θεῖον. Αἱ γὰρ τῶν ἀνθρώπων οὐ φθάνουσιν ἀκοαὶ συναισθέσθαι.

Es läßt ſich zum Voraus erwarten, daß Philo dieſe rationelle Anſicht vom Opfer auch auf Moſes übertrage. Dieß geſchieht im Anfange der Schrift, de sacrificantibus, Mang. II. 251: βούλεται τὸν ἄγοντα τὰς θυσίας ὁ νόμος, καθαρὸν εἶναι σώματι καὶ ψυχῇ. Ψυχῇ μὲν ἀπὸ τῶν παθῶν καὶ νοσημάτων καὶ κακιῶν τῶν ἐν τε λόγοις καὶ πράξεσι· τῷ δὲ σώματι, ἀφ' ὧν ἔθος αὐτὸ μιαίνεσθαι. Κάθαρσιν δὲ ἐπενόησεν ἑκατέρῳ τὴν προσήκουσαν· ψυχῇ μὲν, διὰ τῶν πρὸς τὰς θυσίας εὐτρεπιζομένων ζώων, σώματι δὲ διὰ λουτρῶν καὶ περιῤῥαντηρίων, περὶ ὧν μικρὸν ὕστερον ἐροῦμεν. Ἄξιον γὰρ τῷ κρείττονι καὶ ἡγεμονικωτέρῳ τῶν ἐν ἡμῖν ψυχῇ καὶ τὰ τῶν ὅλων ἀπονέμειν πρεσβεῖα. Τίς δὲ οὖν ἡ ταύτης κάθαρσις; Ἴδε, φησὶν, ὦ οὗτος, ὃ προσάγεις εἰς ἱερεῖον, ὡς ἔστιν ὁλόκληρον καὶ παντελῶς μώμων ἀμέτοχον, ἐπικριθὲν ἐκ πολλῶν ἀριστίνδην, διανοίαις μὲν ἀδεκάστοις ἱερέων, ὀξυωπεστάταις δὲ αὐτῶν ὄψεσι, καὶ τῷ συνεχεῖ τῆς ἀσκήσεως συγκεκροτημέναις εἰς ἀνυπαίτιον ἐπίσκεψιν. Ἐὰν γὰρ μὴ τοῖς ὀφθαλμοῖς μᾶλλον ἢ τῷ λογισμῷ τοῦτο κατίδῃς, οὐκ ἐκνίψῃ τὰ ἁμαρτήματα, καὶ ὅσας ἐν ἅπαντι τῷ βίῳ κηλῖδας ἀνεμάξω, τὰ μὲν ἀβουλήτοις συντυχίαις, τὰ δὲ καθ' ἑκούσιον γνώμην. Εὑρήσεις γὰρ τοσαύτην περὶ τὸ ζῷον ἀκριβολογίαν αἰνιττομένην διὰ συμβόλων τὴν τῶν σῶν βελτίωσιν ἠθῶν. Οὐ γὰρ ὑπὲρ τῶν ἀλόγων ὁ νόμος, ἀλλ' ὑπὲρ τῶν νοῦν καὶ λόγον ἐχόντων· ὥστε οὐ τῶν θυομένων φροντίς ἐστιν, ἵνα μηδεμίαν ἔχοι λώβην, ἀλλὰ τῶν θυόντων, ἵνα περὶ μηδὲν πάθος κηραίνωσι. Bei dieſer Anſicht wäre eigentlich gar kein Cultus und keine Ceremonien nöthig; dennoch hat Moſes die Erbauung eines Tempels anbefohlen, und nur in dieſem den

Gottesdienſt geſtattet. Allein er that dieß, um dem Bedürfniſſe der Menſchen entgegenzukommen, die ſich gedrungen fühlen, der Gottheit ihre Dankbarkeit durch Opfer zu bezeugen. So im Anfange des zweiten Buches de monarchia, Mang. II. 222. u. flg. Es gibt zwei Tempel Gottes, der eine iſt die Welt, der andere von Menſchenhänden erbaut: τὸ δὲ χειρόκμητον. Ἔδει γὰρ ὁρμὰς ἀνθρώπων μὴ ἀνακόψαι, φορὰς τὰς εἰς εὐσέβειαν συντελούντων καὶ θυσίαις βουλομένων ἢ ἐπὶ τοῖς συμβαίνουσιν ἀγαθοῖς εὐχαριστεῖν, ἢ ἐφ' οἷς ἂν ἁμάρτωσι συγγνώμην καὶ παραίτησιν αἰτεῖσθαι. Προύνόησε δὲ ὡς οὔτε πολλαχόθι, οὔτ' ἐν ταὐτῷ πολλὰ κατασκευασθήσεται ἱερά, δικαιώσας ἐπειδὴ εἷς ἐστι θεὸς, καὶ ἱερὸν εἶναι μόνον. Εἶτα τοῖς βουλομένοις ἐν ταῖς οἰκίαις αὐτῶν ἱερουργεῖν οὐκ ἐφίησιν, ἀλλ' ἀνισταμένους ἀπὸ περάτων γῆς εἰς τοῦτ' ἀφικνεῖσθαι κελεύει, ἅμα καὶ τῶν τρόπων λαμβάνων ἀναγκαιοτάτην βάσανον. Ὁ γὰρ μὴ μέλλων θύειν εὐαγῶς οὐκ ἂν ὑπομείνῃ πατρίδα καὶ φίλους καὶ συγγενεῖς ἀπολιπὼν ξενιτεύειν, ἀλλ' ἔοικεν ὑπὸ δυνατωτέρας ὁλκῆς ἀγόμενος τῆς πρὸς εὐσέβειαν, ὑπομένειν τῶν συνηθεστάτων καὶ φιλτάτων, ὥσπερ τινῶν ἡνωμένων μερῶν ἀπαρτᾶσθαι.

Auf gleiche Weiſe wie den jüdiſchen Cultus im Allgemeinen, idealiſirt Philo auch die einzelnen Theile deſſelben. Die Stiftshütte, ihre Einrichtung, der Anzug des Hohenprieſters bedeutet die Welt und ihre Theile. So de vita Mosis III, Mang. II. 147—158. Deßgleichen quis rerum divinarum haeres sit, Pf. IV. 50, Mitte, 76 unten, 78 und 98 oben. Auch die Feſte haben eine höhere, auf Heiligkeit und Tugend ſich beziehende Bedeutung. So bezeichnet das Paſcha den Uebergang der Seele vom unvernünftigen Thun zum vernünftigen, oder aus dem Fleiſche zum Geiſte, z. B. quis rerum divinarum haeres sit, Pf. IV. 84, unten, ferner de migratione Abrahami, Pf. III. 422, gegen oben, de congressu quaerendae eruditionis gratia, Pf. IV.

186, unten, de septenario, Mang. II. 292, Mitte. Ueber die übrigen Feste vergleiche man die Schrift de septenario ac festis. Nicht minder haben die jüdischen Gebräuche einen höheren Sinn. So bedeutet die Beschneidung Reinheit des Herzens und Freiheit von Wollust und Stolz, de circumcisione, Mang. II. 211, unten.

Wenn nun durch diese Vergeistigung der übernatürliche Charakter des jüdischen Cultus bei Philo zu verschwinden drohet, so finden sich an anderen Orten Spuren der populären Ansicht. Namentlich gehört hieher, was er in der Schrift, de Abrahamo, über die Aufopferung Isaak's sagt. Pf. V. 308, Mitte, läßt er sich so vernehmen: „Wenn auch die That Abraham's nicht vollendet wurde, so steht sie doch als vollendet und vollkommen, nicht nur in den heiligen Büchern, sondern auch in den Herzen der Leser, da. Aber es gibt neidische Menschen genug, welche diese That nicht so groß finden, wie wir. Denn, sagen sie, viele andere Väter, die auch ihre Kinder liebten, gaben diese hin, als Opfer für das Vaterland, sey es, um dasselbe von Kriegen, oder von Wassersnoth, oder von Dürre, oder von verderblichen Seuchen zu erlösen, oder auch eines Aberglaubens wegen. Die ausgezeichnetsten der Hellenen, und zwar nicht bloß Privatleute, sondern auch Könige, haben durch Aufopferung ihrer Kinder oft große Heere der Ihrigen gerettet, und feindliche fast ohne Schwerdtstreich vernichtet. Ferner haben barbarische Völker lange Zeit die Opfer von Kindern als eine heilige und Gott wohlgefällige Sache betrachtet, welcher grausamen Sitte auch Moses gedenke; denn es heißt ja (Deuteron. XII. 31.), ihre Söhne und ihre Töchter verbrennen sie ihren Göttern zu Ehren. Deßgleichen sterben die Gymnosophisten in Indien, ehe das Alter, die unheilbare Krankheit, kommt, den Feuertod, und die Weiber begleiten dort ihre Männer, auf dieselbe Weise, in's Grab. Warum sollte man nun an Abra-

ham eine That so sehr bewundern, welche Privatleute und Könige, ja ganze Völker, auf gleiche Weise übten?“

So weit setzt Philo die Meinung der Gegner aus einander. Nun führt er seine eigene Meinung, pag. 310, also aus: „Auf die Verkleinerungssucht und Bosheit dieser Leute erwiedere ich Folgendes. Diejenigen, welche ihre Kinder aufopfern, thun dieß entweder aus Gewohnheit, wie die Barbaren, oder wegen der verzweifelten Lage von Städten und Ländern, die nur durch dieses Mittel gerettet werden können. Bei letzteren geschieht es dann entweder aus Noth, oder Furcht vor Stärkeren, oder aus Begierde nach Ruhm in der Gegenwart und bei der Nachwelt. Diejenigen nun, welche aus Gewohnheit ihre Kinder opfern, thun gar Nichts; denn die Gewohnheit wird zur anderen Natur. Deßgleichen sind auch diejenigen, welche aus Noth oder Furcht ihre Söhne zum Opfer hergeben, nicht zu loben, weil ihre That nicht freiwillig ist. Wer endlich aus bloßer Eitelkeit seinen Sohn oder seine Tochter opfert, ist mehr zu tadeln, als zu loben, weil er die Ehre höher schätzt, als das Wohl seiner Kinder. Bei Abraham dagegen wirkte keiner dieser Beweggründe, sondern reiner Gehorsam gegen Gottes Willen leitete ihn u. s. w.“

Offenbar theilt unser Verfasser nach diesen Worten die Volksansicht, daß man in großen Nöthen durch Menschenopfer den Zorn der Gottheit besänftigen, daß ein Individuum, als Lösegeld (λύτρον, wie Philo sonst sagt), vieler Anderen sterben könne. Zwar preist er die That Abraham's nicht sowohl von Seiten des Opfers, denn als Beweis seines blinden Gehorsams gegen die göttlichen Befehle; allein hätte er seine sonstigen rationellen Ansichten vom Cultus auch auf die Menschenopfer ausgedehnt, so würde er in jener Geschichte statt überschwenglicher Seelengröße etwas Auffallendes, Unbegreifliches gefunden, er würde eher nach Gründen

gehaſcht haben, den Befehl Gottes und die That des Patriarchen zu entſchuldigen, ſtatt ſie zu preiſen. Dieß leitet uns auf eine ſehr wichtige Betrachtung. Wenn nämlich ein Mann, wie Philo, der ſonſt ſo geiſtige Anſichten hatte, die Menſchenopfer gelten läßt, wie verbreitet mußte dann dieſe Idee unter der Maſſe ſeiner Zeitgenoſſen ſeyn? da der große Haufe überall deſto zäher an einer Meinung hängt, je weniger ſie ſich begreifen, oder aus vernünftigen Gründen rechtfertigen läßt.

So hätten wir denn die Lehre von den Gnadenmitteln geſchloſſen; wir gehen jetzt zum letzten Abſchnitte der philoniſchen Theoſophie über, welcher von der Weltregierung oder der Art handelt, in der die Gottheit das Menſchengeſchlecht im Allgemeinen, und die jüdiſche Nation insbeſondere, leitet und den Weltplan zum Ziele führet.

Vierzehntes Capitel.

Von der Weltregierung oder Vorſehung, und von dem beſondern Plane Gottes in Betreff der jüdiſchen Nation.

Daß von Gott alles Gute komme, daß er namentlich die Tugenden in die Seelen pflanze, haben wir in dem vorhergehenden Abſchnitte dargethan. Es iſt nun übrig, daß wir noch zeigen, wie Gott die Welt ſo lenke, daß das Ganze ſowohl, als die einzelnen Theile, ihre Beſtimmung erreichen, namentlich, daß der Gute auch außerlich glücklich, der Böſe dagegen unglücklich ſey. Denn da Tugend das Ziel des Menſchen iſt, Erreichung des Zieles aber mit Glückſeligkeit zuſammenfällt, ſo muß Gott überall dem Böſen Unheil, dem Guten Heil zuſchicken.

In keiner anderen Lehre unſeres Theoſophen tritt der Widerſpruch zwiſchen Rationalismus und Offenbarungsglauben ſo ſchroff hervor, wie in dieſer. Der Menſch erwirbt

ſich, nach ſeinen ſonſtigen Behauptungen, nur durch Tugend das Wohlgefallen Gottes; folglich hat jeder Sterbliche ſich deſtomehr der Vaterſorge Gottes zu erfreuen, je beſſer er iſt; folglich gilt vor Gott kein äußerer Vorzug der Geburt, des Stammes, des Vaterlandes, ſondern nur der innere der Tugend. Dieſe Anſicht, folgerichtig durchgeführt, leitet auf die Idee einer allgemeinen, über alle Theile der Welt und alle Nationen ſich gleichmäßig erſtreckenden Vorſicht.

Wirklich finden ſich dieſe Sätze bei Philo.

Nichtsdeſtoweniger lehrt er, daß das jüdiſche Volk der Erſtling unter den andern, und vor den übrigen Nationen auserkoren ſey, und daß Gott dieſen Stamm zu beſonderem Glücke und zur Herrſchaft über alle andern auserleſen habe.

Wir beginnen mit dem rationellen Theile. Die Idee der Vorſehung erklärt Philo für die theuerſte und wirkſamſte, um den Menſchen zur Frömmigkeit anzuleiten. So de mundi opificio, Pf. I. 6, gegen oben, οἱ φάσκοντες, ὡς ἔστιν ἀγέννητος ὁ κόσμος, λελήθασι τὸ ὠφελιμώτατον καὶ ἀναγκαιότατον τῶν εἰς εὐσέβειαν ἀγόντων ὑποτεμνόμενοι, τὴν πρόνοιαν. Deßhalb ſtellt er ſie der Ueberzeugung von der Exiſtenz Gottes an Würde gleich. So de nobilitate, Mang. II. 442, Mitte: πιστεῦσαι λέγεται ὁ Ἀβραὰμ τῷ θεῷ πρῶτος, ἐπειδὴ καὶ πρῶτος ἀκλινῆ καὶ βεβαίαν ἔσχεν ὑπόληψιν, ὡς ἔστιν ἓν αἴτιον, τὸ ἀνωτάτω, καὶ προνοεῖ τοῦ τε κόσμου καὶ τῶν ἐν αὐτῷ. Das Weſen derſelben beſchreibt er de mundi opificio, Pf. I. 6, Mitte: „Wer die Vorſehung läugnet, der läugnet auch: τοῦ γεγονότος ἐπιμελεῖσθαι τὸν πατέρα καὶ ποιητὴν· καὶ γὰρ πατὴρ ἐκγόνων καὶ δημιουργὸς τῶν δημιουργηθέντων στοχάζεται τῆς διαμονῆς. Καὶ ὅσα μὲν ἐπιζήμια καὶ βλαβερά, μηχανῇ πάσῃ διωθεῖται, ὅσα δὲ ὠφέλιμα καὶ λυσιτελῆ, πάντα τρόπον ἐκπορίζειν, ἐπιποθεῖ. Πρὸς δὲ τὸ μὴ γεγονὸς, οἰκείωσις οὐδεμία τῷ μὴ πεποιηκότι. Ἀπερμάχητον δὲ δόγμα καὶ ἀνωφελὲς, ἀναρχίαν

ὡς ἐν πόλει κατασκευάζειν τῷδε τῷ κόσμῳ, τὸν ἔφορον, ἢ βραβευτὴν, ἢ δικαστὴν οὐκ ἔχοντι, ὑφ' οὗ τὰ πάντα οἰκονομεῖσθαι καὶ πρυτανεύεσθαι θέμις. Gott iſt alſo, durch die Vorſehung, Lenker und Regent der Welt, er entfernt Alles, was dem Weltplane ſchaden könnte, und begünſtigt Alles, was ihn fördert. Das beliebteſte Bild für dieſe Idee iſt ihm das von Plato entlehnte Gleichniß des Wagenlenkers, von dem wir ſchon oben Beiſpiele gegeben haben, und noch weiter unten, im Verlaufe des Buches, geben werden. Ueber die Art, in der er die Gottheit eingreifen läßt, ob unmittelbar oder vermittelt, und durch wen, ſo wie über die Unſicherheit, die in dieſem Punkte obwaltet, haben wir ebenfalls ſchon oben, in der Lehre von den Kräften, dem Logos und den Engeln, das Nöthige beigebracht.

Soviel über die Vorſehung im Allgemeinen. Was das Einzelne betrifft, ſo hat man von jeher hauptſächlich zwei Punkte gegen eine göttliche Weltregierung hervorgehoben, nämlich die Exiſtenz des äußern ſo wie des ſittlichen Uebels, und die Erfahrung, daß es den Tugendhaften oft ſchlecht, und den Böſen dagegen gut gehe. Philo kannte dieſe Einwürfe wohl, und ſucht ſie namentlich in der Schrift de providentia, von der uns Euſebius in ſeinen evangeliſchen Präparationen wichtige Fragmente aufbewahrt hat, abzuweiſen. Aus der Art, in der er dieß thut, geht hervor, daß nach ſeiner Anſicht, eigentlich das Umgekehrte ſtatt finden, daß kein äußeres Uebel vorhanden ſeyn, daß es den Guten immer gut, den Böſen ſchlecht gehen ſollte; mit einem Worte, daß er die altteſtamentliche Anſicht theilt.

Beginnen wir mit dem zweiten Punkte, oder mit der Erfahrung des Mißverhältniſſes zwiſchen Tugend und Glück.

Philo ſagt vorerſt: „Gott ſey nicht bloß als Herrſcher, ſondern auch als liebender Vater zu betrachten. Wenn daher die Schlechten oft äußerlich glücklich ſeyen, ſo müſſe man dieß

der Langmuth Gottes zuſchreiben, welche warte, ob ſie ſich etwa nicht beſſern.“ cfr. Mang. II. 634., zu unterſt, bis 635., Mitte. Weiter ſagt er: wenn die Schlechten auch in die Länge glücklich ſcheinen, ſo müſſe man bedenken, daß jene Vorzüge, deren ſie genöſſen, eigentlich gar keine Güter ſeyen. Ein Menſch, der voll Herrſchſucht, Wolluſt, Furcht, Bosheit ſey, könne ſich keines wahren Glückes erfreuen. Zum Beweiſe dieſes Satzes beruft er ſich unter Anderem auf das Beiſpiel des Polykrates von Samos, und des Dionyſios von Sicilien, ibidem pag. 638. und 639. Außerdem komme die Strafe, wenn auch ſpät, doch ſicher hintennach. Zum Belege führt er eine Geſchichte an, welche ſich in Hellas, während des heiligen Krieges, zugetragen. Drei Griechen, Philomelos, Onomarchos und Phayllos, haben den Tempel zu Delphi beraubt, gegen welchen Frevel das delphiſche Geſetz den Sturz von einem Felſen, oder den Feuertod, oder die Ertränkung, verhänge. Es habe ſich nun wirklich ſo gefügt, das einer dieſer Räuber von einem herabſtürzenden Felſen erſchlagen, der andere von ſeinem ſcheugewordenen Pferde in das Meer geſtürzt worden, der dritte in einem Tempel verbrannt ſey. Die völlige Uebereinſtimmung dieſer Todesarten mit den Strafen, die das Geſetz ausgeſprochen, laſſe keinen Zweifel übrig, daß ſie nicht durch Zufall, ſondern durch göttliche Vorſehung erfolgt ſeyen. cfr. ibidem 640., unten, und 641., oben.

Eine andere Reihe von Gründen beginnt pag. 641., Mitte. „Wir dürfen die göttlichen Gerichte nicht nach den unſerigen meſſen; dieſe ſeyen trüglich, jene nicht. Sehr oft haben ſcheinbare Uebel gute Folgen; ſo diene manchmal die Tyrannei in den Städten der Menſchen dazu, die Laſter zu beſtrafen, und den ſchlafenden Keim der Tugend wieder zu wecken, gleichwie Winde und Regen zum Wohle des Ganzen beſtimmt ſeyen, obgleich einzelne, die zur unrechten Zeit aus-

schiffen, oder nicht zur guten Stunde säeten, durch die Wuth dieser Elemente in Schaden kommen.“

„Wenn endlich hie und da Gute zu leiden scheinen, so müsse man erstens bedenken, daß Gott, wie mächtige Könige, nur im Großen die Aufsicht führe, daß er also nicht auf jedes einzelne unbekannte Haupt Acht haben könne. cfr. 644., Mitte. Außerdem gehen oft einige Unschuldige mit den Schuldigen zu Grunde, um den Sterblichen die Strenge der göttlichen Gerechtigkeit recht fühlbar zu machen, damit sie sich desto eher bessern, und nicht in die gleichen Frevel verfallen, ibidem. Für's zweite, wenn hie und da ein Gerechter leide, so sey dieß nur Schein, denn sehr oft seyen diejenigen, welche uns als gut vorkommen, nur gut vor den Sterblichen, nicht vor Gott, dieweil der himmlische Richter in das Innerste der Seele dringe, wir dagegen nur die Oberfläche zu beurtheilen vermögen.“ Ibidem: *οὐκ εἴ τινες ἀγαθοὶ παρ' ἡμῖν νομίζονται καὶ πρὸς ἀλήθειάν εἰσιν· ἐπειδὴ τὰ θεοῦ κριτήρια τῶν κατὰ τὸν ἀνθρώπινον νοῦν πάντων ἀκριβέστερα.* Dieser Satz ist ächt jüdisch. Philo glaubte, daß Unglück und Schuld eigentlich Wechselbegriffe seyen.

Die Einwürfe, welche aus der Existenz des physischen Uebels gezogen werden, sucht er außerdem auf folgende Weise zu entkräften. „Einiges geschehe in der Natur durch die Vorsehung, wie das Zusammenwirken der Elemente zur Erhaltung des Weltganzen; anderes hinwiederum nicht durch Vorsehung und aus Absicht, sondern bloß als nothwendige Folge von anderen Zwecken, welche die Gottheit habe. So liegen Regen und Winde allerdings im Plane der Vorsehung, nicht aber Donnerwetter, Blitze, Schneegestöber, Reife, welche erst durch etwas Anderes, nämlich durch Erkältung der Luft oder Zusammenstoß der Wolken eintreten.“ Um diese Idee deutlicher zu machen, führt er pag. 643., gegen oben, das Beispiel eines Vorstehers der Palästra an, der, um seine Pracht zu

zeigen, an feſtlichen Tagen mehr Oel zur Salbung hergebe, als gewöhnlich. Die Leiber der Kämpfer können nicht Alles einſchlucken, und ſo rinnt mancher Tropfen auf die Erde, wodurch ſie ſchlüpfrig wird, ſo daß die Athleten eher zu Boden ſtürzen; aber deßhalb kann man nicht ſagen, der Vorſteher habe letzteres beachſichtiget.

Unter die äußeren Uebel dieſer Art, die nicht durch Vorſehung, ſondern in Folge anderer Zwecke entſtehen, rechnet er namentlich die Peſt, Erdbeben, verzehrende Wetter, ibidem pag. 644., gegen oben. Außerdem die giftigen Thiere, ibidem pag. 645., Mitte; dieſe ſeyen ebenfalls nicht durch Vorſehung, ſondern durch die Verkettung irrdiſcher Urſachen, aus der Flüſſigkeit, oder aus Koth, entſtanden: *Τῶν ἑρπετῶν τὰ ἰόβολα γέγονεν οὐ κατὰ πρόνοιαν, ἀλλὰ κατ' ἐπακολούθησιν. Ζωογονεῖται γὰρ, ὅταν ἡ ἐννπάρχουσα ἰκμὰς μεταβάλῃ πρὸς τὸ θερμότερον. Ἔνια δὲ καὶ σῆψις ἐψύχωσεν, ὡς ἕλμινθας μὲν ἡ περὶ τροφὴν· φθεῖρας δὲ ἡ ἀπὸ τῶν ἱδρώτων.* Man ſieht, er meint die Thierchen, welchen die ſogenannte generatio aequivoca das Daſeyn gibt. Die anderen aber, welche ſich auf dem gewöhnlichen Wege der Zeugung fortpflanzen, müſſen wirklich von der Vorſehung abgeleitet werden; aber ſie haben auch einen zweifachen Nutzen. Denn erſtlich können die Gifte, welche ſie führen, von den Aerzten bei Zuſammenſetzung der Arzneien trefflich benutzt werden; zweitens ſind ſie Strafmittel in der Hand der göttlichen Gerechtigkeit, um Frevler zu züchtigen. Neben den giftigen Thieren richten auch die reißenden Bewohner der Wüſte oft Schaden an; aber dieß iſt Schuld der Menſchen, welche durch ſie zerriſſen werden, nicht der Vorſehung. Denn warum ſind ſie nicht in den Mauern der Städte geblieben, wo ſie ſicher waren! Für ſtarke Menſchen dagegen, die ſich zum Kriege üben wollen, iſt der Kampf mit denſelben heilſam und nützlich, ibidem pag. 645., oben.

Endlich könnte man noch einen Einwurf gegen die göttliche Weltregierung daraus ziehen, daß ganze Länder von Natur vor den anderen auffallend begünstiget seyen, daß also keine gleiche Austheilung der Naturgaben stattfinde. So sey Asien und Aegypten unendlich fruchtbarer als Hellas. Doch auch dieß sey nur Schein. Denn wenn z. B. Griechenland weniger Früchte ertrage, als Asien, so habe es vor diesem Lande den hohen Geist seiner Bewohner voraus, der, wie Heraklitus sage, nur auf einem dürren Boden recht gedeihe; so daß also das richtige Verhältniß auf eine für Hellas befriedigende Weise hergestellt sey. ibidem Mang. II. 647., oben. Der Jude schimmert überall in dieser Theodizee durch.

Die dritte Frage betrifft die Zulassung des sittlichen Bösen. Es fragt sich, wie der heilige und gerechte Gott, ohne dessen Willen Nichts in der Welt geschieht, und der, nach Philo's Lehre, allwirksam ist, das Böse dulden könne? Bekanntlich hatte das alte Testament in diesem Punkte zu Gunsten der Allmacht auf Kosten der göttlichen Heiligkeit entschieden, in Stellen, wie Exod. VII. 3: „ich will verhärten das Herz Pharao's," und andere. Auch zu Philo's Zeit muß es viele gegeben haben, welche diese Frage auf dieselbe Weise lösten. Philo tritt polemisch gegen sie auf. So sagt er, quis rerum divinar. haeres, Pf. IV. 134., über den Spruch Genes. XV. 16.: *τετάρτῃ δὲ γενεᾷ ἀποστραφήσονται ὧδε· οὔπω γὰρ ἀναπεπλήρωνται αἱ ἁμαρτίαι τῶν Ἀμορραίων ἕως τοῦ νῦν*: „solche Stellen verleiten die Schwäch[illegible] zu der Annahme, daß das Gesetz ein Fatum, und unerbittliche Nothwendigkeit der Dinge behaupte; allein man muß wissen, daß Moses zwar, als ein weiser und der göttlichen Dinge kundiger Mann, eine Folge und Verkettung der Ursachen lehrt, aber keineswegs hievon alles Irdische ableitet; denn er kennt ein höheres Wesen, das wie ein Wagenlenker oder ein Steuermann, das Ganze regiert. Er führet das Steuer des großen

Weltſchiffes, auf dem ſich Alles befindet, er lenkt den geflügelten Wagen des Himmels mit freier ſelbſtſtändiger Macht: δίδωσιν ἀφορμὴν τοῖς ἀσθενεστέροις τὰ τοιαῦτα, ὡς ὑπολαμβάνειν, ὅτι Μωϋσῆς εἱμαρμένην καὶ ἀνάγκην ὡς αἰτίας τῶν γενομένων ἁπάντων εἰσάγει. Χρὴ δὲ μὴ ἀγνοεῖν, ὅτι ἀκολουθίαν μὲν καὶ εἱρμὸν καὶ ἐπιπλοκὰς αἰτιῶν, ἅτε φιλόσοφος καὶ θεοφράδμων ἀνὴρ ὤν, οἶδε. Τούτοις δὲ οὐκ ἀνάπτει τὰς τῶν γινομένων αἰτίας. Ἐφαντασιώθη γὰρ πρεσβύτερον ἄλλο ἐποχούμενον τοῖς ὅλοις, ἡνιόχου τρόπον ἢ κυβερνήτου. Πηδαλιουχεῖ γὰρ τὸ κοινὸν τοῦ κόσμου σκάφος, ᾧ τὰ πάντα ἐμπλεῖ, καὶ τὸ πτηνὸν ἅρμα, τὸν σύμπαντα οὐρανὸν, ἡνιοχεῖ, χρώμενον αὐτεξουσίῳ καὶ αὐτοκράτορι βασιλείᾳ. Dieſer Hieb iſt zwar mehr gegen die Anſicht geführt, welche die Gottheit dem Fatum unterordnet, als gegen die Ableitung des Böſen aus des Allmächtigen Willen. Allein Veranlaſſung zu der ganzen Polemik gab immer jene Erklärung zunächſt inſofern, als ſie das Verharren in der Ungerechtigkeit von Gott beſtimmt ſeyn läßt, und alſo das Böſe der Allmacht zuſchreibt. Von dieſem urſprünglichen Ziele ſeines Tadels war unſer Theoſoph auf den anderen Punkt abgeſchweift, der ihm eine noch verdammlichere Ketzerei ſchien. Für's zweite iſt zu bemerken, daß jene Schwächeren, welche Philo angreift, Juden ſeyn müſſen; denn wer anders, als Juden, konnten eine religiöſe Anſicht aus dem Pentateuch ſchöpfen? Für's dritte waren die Getadelten ohne Zweifel eine Partei, welche der wörtlichen Schrifterklärung anhing. Denn nur auf buchſtäbliche Deutung der angeführten Stelle konnten ſie ihren Satz ſtützen.

Eine andere Stelle derſelben Art findet ſich in einem Fragmente aus der Schrift de quaestionibus in Genesin, das uns Joh. Damascenus in ſeinen sacris parallelis aufbewahrt hat, cfr. Mang. II. 653., Mitte. Philo äußert ſich hier über den Spruch Genes. II. 19.: καὶ ἔπλασεν ὁ θεὸς

ἔτι ἐκ τῆς γῆς παντὰ τὰ θηρία τοῦ ἀγροῦ καὶ πάντα τὰ πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ· καὶ ἤγαγεν αὐτὰ πρὸς τὸν Ἀδὰμ ἰδεῖν τί καλέσει αὐτά, also: „Gott wußte wohl, wie er sie nennen würde, aber weil er dem erstgeborenen und reinen Menschen Vernunft gegeben, kraft welcher er denken konnte, so fordert er ihn in diesen Worten, wie ein Lehrer den Schüler, auf, seine angeborenen Kräfte zu zeigen. Zugleich weist die Schrift in jenem Ausspruche deutlich auf die sittliche Freiheit des Menschen hin, um diejenigen zu beschämen, welche behaupten, daß Alles durch Nothwendigkeit geschehe.“

Wiederum werden hier Menschen genannt, welche die sittliche Freiheit läugnen; dieß müssen ebenfalls Juden seyn, denn sonst könnte er nicht gegen sie aus einer Schrift argumentiren, die nur für Juden geheiligtes Ansehen besaß. Außerdem bemerke man, wie schwach, oder vielmehr wie nichtig, die Beweiskraft der Stelle ist, aus der er folgert. Dieß ist wohl daraus zu erklären, daß die Lehre, die er als mosaisch vertheidigen will, ihm einerseits sehr am Herzen lag, und daß andererseits die Gegenparthei, die er bekämpfte, mächtig war, und auf das Ansehen der heiligen Schriften pochte. Denn es ist eine auch durch die christliche Dogmengeschichte bestätigte Erfahrung, daß man, um ein theures Dogma zu vertheidigen, in Ermanglung trifftiger Beweise, welche die heilige Schrift für Philo's Ansicht nicht darbot, nach jedem Strohhalme greift.

Noch stärker ist endlich eine dritte Stelle aus der Schrift: de linguarum confusione, Pf. III. 388, Mitte. Philo sagt hier über den Spruch, Exod. XXI. 14.: (ἐάν τις ἐπιθῆται τῷ πλησίον, ἀποκτεῖναι αὐτὸν δόλῳ, καὶ καταφύγῃ, ἐπὶ τοῦ θυσιαστηρίου λήψῃ αὐτὸν θανατῶσαι.) „Ein solcher Mensch hat den Mord nicht begangen, sondern bloß versucht; dennoch wird sein böser Wille der That gleich gesetzt, und es wird ihm nicht nur nicht verziehen, sondern das Gesetz gebietet

ſogar, den Unheiligen von der heiligen Stätte wegzureißen. Unheilig iſt er nämlich nicht bloß, weil er die Seele, welche durch den Beſitz der Tugend ewig leben konnte, durch Hingebung an das Laſter mordet, ſondern auch, weil er Gott zum Urheber ſeines Frevels zu machen wagt. Denn hierauf weiſt das Wort καταφύγη hin. Viele ſtreben den Vorwürfen wegen begangener Sünden dadurch zu entgehen, daß ſie ihre eigene That dem Herrn der Welt, der nur Gutes, nichts Böſes thut, Schuld geben (πολλοὶ τὰ καθ' ἑαυτῶν ἀποδιδράσκειν ἐθέλοντες ἐγκλήματα, καὶ ῥύεσθαι τῶν ἐφ οἷς ἠδίκησαν ἀξιοῦντες ἑαυτοὺς τιμωριῶν, τὸ οἰκεῖον ἄγος, τῷ κακοῦ μὲν μηδενὸς, ἀγαθῶν δ' ἁπάντων αἰτίῳ προσβάλλουσι θεῷ. Die Polemik gegen die getadelte Anſicht iſt mit Gewalt aus dem Texte herausgepreßt, um nur die Waffen gegen ſie führen zu können. Auffallend iſt auch das von Gott gebrauchte Prädikat κακῶν μὲν μηδενὸς ἀγαθῶν δὲ ἁπάντων αἴτιος, welches ſehr oft in Philo's Schriften wiederkehrt. Ohne allen Zweifel hat es eine polemiſche Bedeutung, da ſich dieſer Satz bei Menſchen, welche das Böſe nicht mit Gott in Verbindung bringen, von ſelbſt verſteht.

Ich denke nun, dieſe Stellen, verbunden mit den anderen, nicht ſelten polemiſchen Ausſprüchen über die ſittliche Freiheit des Menſchen, welche wir zum Theile oben in der Lehre vom Menſchen beigebracht, begründen hinreichend die Annahme, daß damals eine orthodoxe, der wörtlichen Schrifterklärung ergebene Parthei unter den Juden exiſtirte, welche Nothwendigkeit der menſchlichen Handlungen, der böſen wie der guten, lehrte, und dieſe Nothwendigkeit auf einen unveränderlichen Willen der Gottheit zurückführte, mit welchem Reſultate die bekannten Ausſprüche des jüdiſchen Geſchichtſchreibers Joſephus über die paläſtiniſchen Sekten genau übereinſtimmen.

Auch über die Form, oder die Hülle, in welche jene Parthei das Verhängniß einkleidete, finden ſich in Philo's

Schriften einige Andeutungen. — Das alte Teſtament ſpricht nämlich wiederholt von einem göttlichen Buche, in welches die Schickſale der Menſchen eingetragen ſeyen. So Exod. XXXII. 32, wo Moſes in folgenden Worten Vergebung für die abgöttiſchen Juden erfleht: *εἰ μὲν ἀφεῖς αὐτοῖς τὴν ἁμαρτίαν αὐτῶν, ἄφες· εἰ δὲ μή, ἐξάλειψόν με ἐκ τῆς βίβλου σοῦ ἧς ἔγραψας.* Daſſelbe iſt angedeutet Deuter. XXXII. 34: *οὐκ ἰδοῦ ταῦτα συνῆκται παρ' ἐμοὶ, καὶ ἐσφράγισται ἐν τοῖς θησαυροῖς μου.* Es iſt nämlich von Sünden die Rede, welche Gott rächen wird. Dieſe *θησαυροὶ* müſſen wohl von jenem Buche nicht verſchieden ſeyn. — Dieß ſind die Stellen des Pentateuchs. Sonſt kommt das Buch des Lebens vor, Maleachi III. 16. nach den LXX., Pſalm 69, 29, beſonders 139, 16: „Es waren alle meine Tage auf dein Buch geſchrieben, die noch werden ſollten, und deren keiner da war.“ Deßgleichen Daniel XII. 1.: *ἐν τῷ καιρῷ ἐκείνῳ σωθήσεται ὁ λαός σου πᾶς ὁ γεγραμμένος ἐν τῇ βίβλῳ.*

Auch im neuen Teſtamente kommt daſſelbe Bild häufig vor. So Luc. X. 20, Phil. IV. 3, Apoc. III. 5., XIII. 8., XVII. 8, XX. 12, 15, XXI. 27, XXII. 19. Dieſer häufige Gebrauch beweiſt wenigſtens ſo viel, daß es eine den Juden zur Zeit Jeſu ſehr geläufige Idee war. Wenn es nun auch bei Philo vorkommt, in deſſen Lehre es gar nicht paßt, ſo iſt dieß ein neuer unumſtößlicher Beweis allgemeiner Verbreitung. Wirklich kommt es vor im dritten Buche de vita Mosis, Mang. II. 151, Mitte: *ἡ ἀληθὴς ἱερουργία τίς ἂν εἴη, πλὴν ψυχῆς θεοφιλοῦς εὐσέβεια; Ἧς τὸ εὐχάριστον ἀθανατίζεται καὶ ἀνάγραπτον στηλιτεύεται παρὰ τῷ θεῷ.* Auf daſſelbe Bild weiſt auch die oben ſchon angeführte Stelle de praemiis ac poenis, Mang. II. 425, oben, hin: *οἷς ἀληθινὸς πλοῦτος ἐν οὐρανῷ κατάκειται.* u. ſ. w.

Da es nun am Tage iſt, daß ſich im alten Teſtamente die Lehre von einem göttlichen Buche findet, in welches zum

Voraus die Tage der Menſchen, (cfr. Pſalm 139, 16,) ſeine böſen Handlungen, (cfr. Deuter. XXXII. 32,) endlich ſein Antheil an den meſſianiſchen Segnungen, (cfr. XII. 1, des Propheten Daniel, welcher für die Juden Hauptquelle der meſſianiſchen Hoffnungen war,) eingeſchrieben ſeyn ſollten, da wir ferner ſowohl aus Philo, als aus dem neuen Teſtamente erſehen, daß dieſe Idee damals ſehr verbreitet war, und da endlich Joſephus und Philo von Partheien unter den Juden berichten, welche eine auf Gott zurückgeführte Nothwendigkeit der menſchlichen Handlungen lehrten, ſo kann kein Zweifel obwalten, daß jenes Buch des Lebens mit dieſer Vorherbeſtimmung in Verhältniß geſetzt wurde. Der Zweifel hieran wäre um ſo ungerechter, weil das Buch des Lebens ſchon für ſich auf die Prädeſtination leitete; denn die Theilnahme an dem Reiche Gottes hing ſowohl nach Daniel, als nach der Apocalypſe, dem Philipperbriefe und dem Evangelium Lucä, von der Verzeichnung in dem genannten Buche ab. Nun dachte ſich aber kein Jude Theilnahme an den ſeligen Zeiten des Meſſias ohne Gerechtigkeit. Da aber dieſer Antheil von aller Ewigkeit beſtimmt und aufgeſchrieben war, ſo mußte es auch die Gerechtigkeit ſeyn; folglich war die Tugend prädeſtinirt, mit ihr aber auch das Laſter, weil keines von beiden ohne das andere gedacht werden kann, und „Ausgeſchloſſen aus dem Reiche Gottes“ und „Verworfen“ für den Juden eines und daſſelbe bedeutet. Jeder, der die jüdiſche Dogmatik kennt, wird eingeſtehen, daß das Fatum in dieſem Gewande ganz den rabbiniſchen Charakter trägt. Uebrigens werden wir in den folgenden Bänden dieſer Geſchichte des Urchriſtenthumes noch weitere Belege beibringen.

Gegen dieſe Anſicht nun polemiſirt Philo. Zwar behauptet auch er, daß der Menſch aus eigener Kraft nichts Gutes thun könne, und daß Alles von oben komme, welche Anſicht, conſequent durchgeführt, den Unterſchied zwiſchen Gut

und Böſe auf die Verleihung oder Entziehung des göttlichen Beiſtandes beſchränkt; zwar behauptet er ferner, nur Gott, dem Weſen der Weſen, komme Thätigkeit und Handeln, der Kreatur aber Leiden zu; dennoch erklärt er durch einen Widerſpruch mit ſich ſelbſt den Menſchen für ſittlich frei, und zwar ſo, daß jeder Frevel, den er begeht, ſeine eigene Schuld iſt, jede gute Handlung dagegen nicht ihm, ſondern der Gottheit zugeſchrieben werden muß. Dieß ſind, wie man ſieht, ſchroffe Widerſprüche; aber in der Anwendung findet er immer einen Ausweg. So half er ſich, um die Allwirkſamkeit Gottes mit der Zurechnungsfähigkeit des Menſchen zu vereinigen, wahrſcheinlich durch folgenden Satz (cfr. legis allegor. I. Pf. I. 144, oben): τῶν γινομένων τὰ μὲν καὶ ὑπὸ θεοῦ γίγνεται, καὶ δι' αὐτοῦ, τὰ δὲ ὑπὸ θεοῦ μὲν οὔ, δι' αὐτοῦ δὲ, τὰ μὴν ἄριστα καὶ ὑπὸ θεοῦ γέγονε καὶ δι' αὐτοῦ. Dieſe Worte beziehen ſich zwar dem Zuſammenhange nach nicht zunächſt auf den Unterſchied zwiſchen ſittlich guten oder böſen Handlungen, aber ſie ſind ſo allgemein ausgeſprochen, daß ſie auch hierauf auszudehnen ſind. Das Beſte geſchieht durch Gott und von ihm; das, was nicht das Beſte iſt, d. h., das Unvollkommene aller Art, worunter auch das Böſe gehört, geſchieht nur durch Gott, d. h., Gott verleiht der Kreatur die Kraft dazu, aber nicht von ihm, d. h., es liegt nicht in ſeiner Abſicht, und die göttliche Thätigkeit unterſtützt die Kreatur nicht bei der einzelnen Handlung dieſer Klaſſe. Dieß iſt daſſelbe, was wir die göttliche Zulaſſung nennen.

Die Art, in der er dieſe Zulaſſung, gegenüber von der fataliſtiſchen Anſicht, durchführt, ergibt ſich am beſten aus ſeiner Erklärung ſolcher Stellen, deren Wortſinn für letztere ſpricht. So läßt er ſich im zweiten Buche de Specialibus, über den Spruch Exod. XXI. 13: ὁ δὲ οὐχ ἑκών, ἀλλὰ ὁ θεὸς παρέδωκεν εἰς τὰς χεῖρας αὐτοῦ, δώσω σοι τόπον, οὗ φεύξεται ἐκεῖ ὁ φονεύσας, alſo vernehmen (cfr. Mang. II.

319, unten): „Von solchen, welche ein anderer wider seinen Willen erschlägt, braucht die Schrift den Ausdruck: παραδέδοσθαι ἀπὸ θεοῦ χερσὶν ἀνδροφόνοις, aus zwei Gründen, erstlich, um den Todtschläger zu entschuldigen, indem sie darauf hindeutet, daß der Erschlagene ein Schuldbefleckter war. Denn ferne sey es, daß der barmherzige und gütige Gott einen Unschuldigen dem Schwerdte überliefern sollte; im Gegentheile, nur solche weiht er dem Verderben, welche den menschlichen Gerichten durch ihre Schlauheit entronnen sind, aber, vor den göttlichen Richterstuhl geführt, überwiesen wurden. Denn nur Gott allein siehet die Seelen nackt, wie sie sind, und läßt sich durch keine Reden täuschen. Für's zweite braucht die Schrift jenen Ausdruck, um anzudeuten, daß der Todtschläger kein Mörder ist, sondern nur eine kurze und heilbare Vergehung auf sich geladen hat, da seine That einem göttlichen Rathschlusse dienen mußte. Die Gottheit braucht nämlich die kleinen und vergebungswürdigen Sünder als Diener der Strafe gegen solche, welche tödtlichen Frevel auf sich geladen haben, nicht aus Vorliebe für dieselben, sondern bloß als taugliche Werkzeuge ihrer Plane, damit kein Reiner sich durch einen Mord, wenn er auch an sich noch so gerecht wäre, zu beflecken braucht.“ Diese Stelle ist besonders geeignet, für die Ansicht unseres Verfassers Zeugniß abzulegen. Denn der angeführte Spruch macht Gott zum Urheber einer That, welche zwar, gegenüber von dem Erschlagenen, eine wohlverdiente Strafe seyn mag, aber, von Seiten des Mörders betrachtet, immerhin ein Verbrechen bleibt, und verdammlich ist. Er leitet also, der wörtlichen Erklärung gemäß, das Böse von der Gottheit ab, und macht den Todtschläger zum willenlosen Werkzeuge einer höheren Macht. Folglich konnte er auch recht gut im Sinne der Fatalisten benützt werden. Eine ganz andere Wendung gibt Philo dieser Sache durch seine Deutung. Nach ihm will Gott zwar um seiner

Gerechtigkeit willen die Bestrafung des Schuldigen, von dem es heißt, daß er dem andern in die Hände gegeben sey, aber nicht will er den Todtschlag an und für sich; denn derselbige wird als ein Verbrechen, obwohl als ein leichtes, dargestellt. Weil aber Gott sah, daß derjenige, der den Todtschlag verübte, vermöge seines ganzen Wesens, der Sünde in einem gewissen Grade bloß war, so wußte er diese Anlage, die, an sich betrachtet, nicht im göttlichen Willen lag, so zu benützen, daß sie seinen Zwecken dienen, und die Bestrafung des Schuldigen, der den Tod verdient hat, bewirken mußte. Der Mensch bleibt also, nach dieser Erklärung, frei, und das Böse liegt nicht im göttlichen Willen, ob es gleich den höheren Planen förderlich seyn muß.

Die Ansicht Philo's über diesen Punkt wäre demnach so zu bestimmen. Auf die Frage, wie Gott bei seiner Heiligkeit das Böse in der Welt dulden könne, antwortet er: Gott hat dem Menschen Freiheit gegeben, d. h. die Fähigkeit zum Guten, wie zum Bösen; wenn sich nun derselbige auf die letztere Seite wendet, so geschieht dieß zwar wider den Willen der Gottheit, aber sie duldet es, um eines höheren Zweckes, nämlich um der ertheilten sittlichen Freiheit willen. Auf die zweite Frage, wie das Sittlich-Böse zu einer geregelten Weltregierung reime, welche ohne einen festen, wohlgeordneten Plan nicht gedacht werden könne, antwortet er: das schlechte Thun der Menschen ist zwar an und für sich dem Willen Gottes entgegen; aber er weiß es, vermöge seiner Weisheit, so zu lenken, und in solche Verhältnisse nach Außen zu setzen, daß es den Zwecken des höchsten Wesens dienen muß.

Wenn sich auf diese Weise die Vorsehung selbst auf Missethäter erstreckt, so nimmt sie sich mit besonderer Liebe der guten Menschen an, und man kann sagen, je besser einer ist, desto mehr hat er sich der himmlischen Fürsorge zu erfreuen.

So in der Schrift de his verbis resipuit Noah, Pſ. III. 304, gegen unten. Philo ſagt hier über den Spruch, Genes. IX. 27: πλατύναι ὁ θεὸς τῷ Ἰαφὲθ, καὶ κατοικησάτω ἐν τοῖς οἴκοις τοῦ Σὴμ: „wer ſoll in der Wohnung Sem's hauſen? Ich denke Gott! τίς γὰρ οἶκος παρὰ γενέσει δύναιτ' ἂν ἀξιοπρεπέστερον εὑρεθῆναι θεῷ, πλὴν ψυχῆς τελείως κεκαθαρμένης, καὶ μόνον τὸ καλὸν ἡγουμένης ἀγαθὸν, τὰ δὲ ἄλλα ὅσα νενόμισται, δορυφόρων καὶ ὑπηκόων λόγῳ ταττούσης; Κατοικεῖν δὲ λέγεται ἐν οἴκῳ ὁ θεὸς, οὐχ ὡς ἐν τόπῳ — περιέχει γὰρ τὰ πάντα, πρὸς μηδενὸς περιεχόμενος — ἀλλ' ὡς πρόνοιαν καὶ ἐπιμέλειαν ἐκείνου τοῦ χωρίου διαφερόντως ποιούμενος. Παντὶ γὰρ τῷ δεσπόζοντι οἰκίας, ἡ ταύτης κατὰ τὸ ἀναγκαῖον ἀνῆπται φροντίς. Εὐχέσθω δὲ πᾶς θεῷ, ὅτῳ τὸ θεοφιλὲς ὤμβρησεν ἀγαθὸν, οἰκήτορος λαχεῖν τοῦ πανηγεμόνος, ὃς τὸ βραχὺ τοῦτο οἰκοδόμημα, τὸν νοῦν, ἐξαίρων εἰς ὕψος ἀπὸ γῆς, τοῖς οὐρανοῦ συνάψει πέρασι. Dieſelbe Idee ſprechen jene zahlreichen, oben gegebenen Stellen aus, welche beſagen, daß vor Gott nur Tugend gelte.

Dennoch hat der Herr ein ganzes Volk, nämlich die Juden, vor allen andern Nationen der Erde auserkoren, und ſie ſeiner beſonderen Vorliebe gewürdigt. So oft. Hauptſtelle iſt de creatione principis, Mang. II. 365, zu unterſt. u. flg. „Das ganze Volk der Juden iſt wie ein Waiſe, wenn man es mit den andern vergleicht. Denn dieſe finden in jedem nicht übermäßigen Unglücke Unterſtützung, wegen ihrer Verbindung mit den Nachbar-Nationen. Den Juden dagegen hilft nicht leicht ein Fremder, weil ſie ein eigenthümliches Geſetz haben, das ſtreng iſt und Tugend gebietet. Dieſe Strenge iſt aber eben verhaßt, denn der große Haufe ſucht keine Tugend, ſondern Luſt. Allein, wenn ſie auch von den Menſchen verlaſſen ſind, ſo wird Gott, nach Moſis Lehre, ſich fortwährend ihrer Verlaſſenheit erbarmen, denn ſie ſind

seiz Eigenthum, und dem Schöpfer und Vater aus dem ganzen Menschengeschlechte als seine Erstlinge auserkohren. Ursache dieses Vorzugs ist der Stammhäupter außerordentliche Tugend und Gerechtigkeit, welche, wie eine unsterbliche Pflanze, dauernd fortblühet, und den Nachkommen unvergängliche Früchte des Heils trägt, auch wenn sie selber sündigen, nur nicht tödtlich.“

Grund dieses Vorzugs ist, wie man sieht, fremde Tugend; doch darf nicht übersehen werden, daß er in den letzten Worten auch eigene fordert.

Diese Lehre steht nun in schneidendem Widerspruche mit den andern von Philo sonst so streng behaupteten Sätzen, daß Gott der allgemeine Vater der Welt sey, daß vor ihm nur Tugend gelte, und daß kein Mensch sich sein Wohlgefallen erwerben könne, als auf diesem Wege. Unser Theosoph fühlte diesen Widerspruch wohl selbst; denn es finden sich eine Menge Stellen in seinen Schriften, in welchen er den Bund zwischen Gott und den Juden idealisirt, und jenen Grundsätzen anzunähern strebt. Gewöhnlich nennt er sie Priester des Universums. So de Abrahamo, Pf. V. 274, oben. Es ist hier von den Plagen die Rede, welche Jehova über Pharao und sein Haus verhängte, weil er Sarah ihrem Manne Abraham weggenommen. cfr. Genes. XII. 11—20. „Auf diese Weise,“ sagt Philo, „wurde die Reinheit des Weibes gerettet, und auch des Mannes Frömmigkeit und Tugend wollte der Herr belohnen, indem er das Ehebette unversehrt bewahrte, aus dem nicht Töchter bloß und Söhne, sondern ein ganzes Volk hervorsprossen sollte, und zwar das gottgeliebteste von allen, welches, meiner Meinung nach, das Prophetenamt und Priesterthum für das ganze Menschengeschlecht zum Antheile empfing (ἐθνῶν τὸ θεοφιλέστατον, ὃ μοι δοκεῖ τὴν ὑπὲρ ἁπάντος ἀνθρώπων γένους ἱερωσύνην, καὶ προφητείαν λαχεῖν). Ebenso im ersten Buche de vita

Mosis, Mang. II. 104, gegen unten. Er nennt hier die Juden ein Volk, das Gott ſich bei'm Auszuge aus Aegypten heiligte, und das die Opfer für's ganze Menſchengeſchlecht darbringen ſollte: ἔθνος ὅπερ ἔμελλεν ἐξ ἁπάντων τῶν ἄλλων ἱεράσθαι, τὰς ὑπὲρ τοῦ γένους τῶν ἀνθρώπων ἁπάντων ἀεὶ ποιησόμενον εὐχὰς, ὑπέρ τε κακῶν ἀποτροπῆς καὶ μετουσίας ἀγαθῶν. Eine andere Wendung gibt er derſelben Idee, wenn er ſagt, die jüdiſchen Opfer werden für das ganze Menſchengeſchlecht dargebracht. So de victimis, Mang. II. 238, Mitte: τῶν θυσιῶν αἱ μέν εἰσιν ὑπὲρ ἅπαντος τοῦ ἔθνους, εἰ δὲ δεῖ τὸ ἀληθὲς εἰπεῖν, ὑπὲρ ἅπαντος ἀνθρώπων γένους. Ebenſo im zweiten Buche de monarchia, Mang. II. 227, Mitte: τῶν μὲν γὰρ ἄλλων οἱ ἱερεῖς ὑπὲρ οἰκείων καὶ φίλων καὶ πολιτῶν αὐτὸ μόνον εἰώθασι τάς τε εὐχὰς καὶ θυσίας ἐπιτελεῖν. Ὁ δὲ τῶν Ἰουδαίων ἀρχιερεὺς οὐ μόνον ὑπὲρ ἅπαντος ἀνθρώπων γένους, ἀλλὰ καὶ ὑπὲρ τῶν τῆς φύσεως μερῶν, γῆς, ὕδατος, ἀέρος καὶ πυρὸς, τάς τε εὐχὰς καὶ τὰς εὐχαριστίας ποιεῖται, τὸν κόσμον, ὅπερ ἐστὶ ταῖς ἀληθείαις, πατρίδα εἶναι ἑαυτοῦ νομίζων, ὑπὲρ ἧς ἱεροσίαις καὶ λιταῖς εἰώθεν ἐξευμενίζειν τὸν ἡγεμόνα, ποτνιώμενος τῆς ἐπιεικοῦς καὶ ἵλεω φύσεως αὐτοῦ μεταδιδόναι τῷ γενομένῳ.

Ohne Zweifel wollte Philo durch dieſe Ausſchmückung den Vorzug des jüdiſchen Volks vor dem Richterſtuhle des Verſtandes rechtfertigen; denn wenn die Welt Prieſter braucht, wie ein Volk, und wenn die Prieſter überall Auszeichnung vor den Laien genießen, ſo konnte man den Juden ihre Vorrechte weniger verargen, weil ſie dieſelben eigentlich zum Beſten des menſchlichen Geſchlechtes beſaßen. Aber hinterher kommt immer wieder der Einwurf: wollen ſie als Prieſter vor Gott, und nicht bloß vor den Menſchen hochgeachtet ſeyn, was Philo am Ende meint, ſo iſt es nöthig, daß ſie ſich

durch Tugend auszeichnen. Aber tugendhaft sind bloß einzelne Personen und nicht ganze Völker.

Eine andere Zweideutigkeit, mit der er sich aus der Verlegenheit hilft, ist das Spiel mit dem Worte „Israel.“ Dieses bedeutet bei ihm, so wie im alten Testamente, den wahren Gottesverehrer, aber auch das jüdische Volk. Philo erlaubt sich nun, durch eine quaternio terminorum, die Vorzüge des einen, nämlich des wahrhaft Frommen, auf das andere, nämlich auf das jüdische Volk überzutragen.

Im Allgemeinen werden die Vorrechte, deren sich die Israeliten vor Gott zu erfreuen haben, in der Schrift, de caritate, Mang. II. 388, oben, so beschrieben: „Moses versammelte vor seinem Hingange das Volk und sprach über jeden der zwölf Stämme seinen Segen aus, der auch in Erfüllung gehen wird. Hiefür bürgen drei Dinge. Erstlich der Charakter dessen, der den Segen ertheilte, und ein Freund Gottes war; dann die Liebe Gottes selbst, der so gerne Gutes erweist; endlich der Charakter derjenigen, die den Segen erhielten; diese sind nämlich von edlem Geschlechte, und bilden die erste Reihe in der gottgeweihten Schaar. Jener Segen betraf übrigens lauter wahrhafte Güter, nicht nur für das sterbliche Leben, sondern auch für das andere, welches zu erwarten steht, wenn der Geist aus des Leibes Banden erlöst ist. Denn Moses allein hat eingesehen, in welch' genauem, weit über Blutsverwandtschaft erhabenen Verbande, dasselbige Volk von jeher zu Gott stand, er hat es zum Erben aller Güter, welche die menschliche Natur fassen kann, erklärt. Was er selbst besaß, gab er willig aus seinem Eigenen her, was nicht in seiner Macht stand, darum flehete er die Gottheit an, wohlwissend, daß die Quelle ihrer Gnaden ewig sprudelt, aber nur für diejenigen, die sie recht darum anflehen.“

Im Einzelnen zeigte sich die Vorliebe Gottes für die

Juden schon in seiner zärtlichen Sorge für die Patriarchen oder ihre Stammväter. Die Abstammung von diesen ist deßhalb einer der schönsten Vorzüge des jüdischen Volks und oft preist deßhalb Philo seinen Adel. So z. B. im ersten Buche de vita Mosis, Mang. II. 176, unten: die Juden hätten durch Anbetung des Kalbes ihren Adel geschändet: ἐκλαθόμενοι τοῦ πρὸς ἀλήθειαν θεοῦ, καὶ τὴν προγονικὴν εὐγένειαν, ἡ δι' εὐσεβείας καὶ ὁσιότητος ἠυξήθη, καθαιροῦντες.

Besonders aber verherrlichte sich der göttliche Schutz an Israel, so lange Moses an der Spitze stand. Wunderbar wurde es aus Aegypten erlöst, durch die Wüste geführt, mit Himmelsbrod und mit Schaaren von Wachteln gesättigt, und mit Wasser getränkt, das aus dem Felsen fließen mußte.

Es muß übrigens schon damals Leute genug gegeben haben, die an der Wahrheit dieser Geschichten zweifelten. Wenigstens läßt sich Philo, nachdem er die wunderbare Tränkung berichtet, im ersten Buche de vita Mosis, Mang. II. 114, gegen unten, also vernehmen: „Wer an diesen Geschichten zweifelt, der kennt Gott nicht, und hat ihn nie gesucht. Denn sonst hätte er sogleich und innig erkannt, daß auffallende Dinge dieser Art nur Spielwerk sind im Vergleiche mit den wahrhaft großen göttlichen Werken, mit der Schöpfung des Himmels, der Planeten und der Fixsterne, mit dem Aufglänzen des Lichtes, das bei Tag von der Sonne, bei Nacht vom Monde herniederströmt, im Vergleiche mit der Gründung der Erde in der Mitte des Weltalls, mit den unermeßlichen Räumen des Festlandes und der Inseln, mit den zahllosen Geschlechtern der Thiere, mit dem Strömen der Flüsse, mit dem Reichthume der Quellen, der kalten sowohl, wie der warmen, mit dem mannichfachen Wechsel der Luft u. s. w. Dieß sind in Wahrheit wunderbare Werke, aber man beachtet sie nicht, weil wir an sie gewöhnt sind. Dagegen, sobald etwas Außergewöhnliches geschieht, so geringfügig es auch seyn mag,

da überlaſſen wir uns den ſonderbarſten Einbildungen, und ſind voll Staunens.“ Geradeſo vertheidigt man hie und da noch jetzt die Wunder!

Nichts gleicht jedoch der wunderbaren Art, in welcher das Geſetz auf Sinai verkündigt wurde. Alles war dabei außerordentlich, furchtbar rauſchte der Donner, flammende Blitze fuhren herab, Poſaunenſchall ertönte weithin in die Ferne, und eine Wolke ſtieg hernieder, deren unterſter Theil ſich wie eine Säule auf die Erde ſtützte, und deren Spitze ſich im Himmel verlor. cfr. de decalogo, Mang. II. 187, unten und 188. Von der Poſaune, die damals erdröhnte, ſagt er, de septenario, Mang. II. 295, unten, ſie ſey von einem Ende der Welt zum andern gehört worden. *Τότε γὰρ ἀπ' οὐρανοῦ φωνὴ — μεγάλων ἀποτελεσμάτων ἐστὶ σημεῖα.* Schade, daß ſich hier eine Lücke findet, ſoviel ſieht man aber doch, daß er ſagen wollte, die Stimme ſey darum ſoweit erſchallt, damit auch die Abweſenden, nämlich die übrigen Nationen der Erde, darauf aufmerkſam würden. Ich bin überzeugt, daß aus dieſer Meinung die jüdiſche Idee von der großen Weltpoſaune, die am ſchrecklichen Tage des allgemeinen Gerichts ertönen ſoll, entſtanden iſt. Denn die ganze jüdiſche Lehre von den letzten Dingen, war nach moſaiſchen Vorbildern zuſammengeſetzt. Das Weltgericht ſollte eigentlich die Vollendung deſſen ſeyn, was mit der Verkündigung des Geſetzes auf Sinai angefangen hatte. Hier war es zuerſt gegeben, dort am letzten Tage ſollte Rechenſchaft gehalten werden über ſeine Beobachtung. Nun wurde aber dieſes Gericht nicht bloß auf die Juden beſchränkt, ſondern auf alle Nationen ausgedehnt; deßhalb mußten dieſe von dem Geſetze Gottes wiſſen, denn ohne Geſetz gibt es keine Sünde, wie ſchon Paulus ſagt, und alſo auch kein Gericht. Damit ſie es aber wiſſen konnten, mußte die Poſaunenſtimme bis an der

Erde Gränzen ertönen; ſo wie andererſeits dieſer furchtbare Schall auf den letzten Tag übergetragen wurde.

Nach Moſes verkündigte Gottes Stimme die zehn Gebote. Von dieſer Stimme ſagt Philo, ſie ſey nicht menſchenähnlich, ſondern viel höherer Natur geweſen. Hören wir, wie er ſich, de decalogo, Mang. II. 185, unten, und 186, darüber äußert: „Gab alſo Gott eine Stimme von ſich? Ferne von uns ſey dieſer Wahn, denn nicht bedarf Gott, wie ein Menſch, des Mundes, der Zunge, der Schlagadern; vielmehr ſcheint der Herr damals ein wunderwürdiges Werk gethan zu haben, indem er gebot, daß ein unſichtbarer Schall ſich in der Luft bildete, lieblicher tönend als alle irdiſche Melodien, nicht unbeſeelt, aber auch nicht einem Geſchöpfe gleich, das wie wir, aus Leib und Seele zuſammengeſetzt iſt, ſondern ein rein vernünftiges Weſen voll Klarheit, das die Luft zur Flamme umſchuf, und wie ein Sturm, der eine Poſaune anbläßt, ſo laute Töne von ſich gab, daß die am fernſten Stehenden ſo gut es hörten, als die Nächſten. Wenn menſchliche Stimmen auch noch ſo ſtark angeſtrengt werden, ſo erſterben ſie zuletzt, ſo, daß die Ferneſtehenden nichts mehr vernehmen, dieweil der Laut nachläßt. Dieſe Wunderſtimme dagegen war mit göttlicher Kraft ausgerüſtet, und ergoß ſich überall hin, auch ward ſie nicht von den Ohren, ſondern durch die Seelen vernommen. Denn das Organ des leiblichen Ohres, iſt nur dann thätig, wenn es von der bewegten Luft angeregt wird, aber das Ohr der gottbegeiſterten Seele eilt den Reden ſelbſt voraus.“ *Ἀρά γε φωνῆς τρόπον προέμενος αὐτός; Ἄπαγε, μηδ' εἰς νοῦν ποτ' ἔλθῃ τὸν ἡμέτερον. Οὐ γὰρ ὡς ἄνθρωπος ὁ θεὸς στόματος καὶ γλώττης καὶ ἀρτηριῶν δεόμενος, ἀλλ' ἐμοὶ δοκεῖ τὰ κατ' ἐκεῖνον τὸν χρόνον ἱεροπρεπέστατόν τι θαυματουργῆσαι, κελεύσας ἠχὴν ἀόρατον ἐν ἀέρι δημιουργηθῆναι, πάντων ὀργάνων θαυμασιώτερον ἁρμονίαις τελείαις ἡρμοσμένων, οὐκ ἄψυχον ἀλλ'*

οὐδ' ἐκ σώματος καὶ ψυχῆς τρόπον ζώου συνεστηκότος, ἀλλὰ ψυχὴν λογικὴν ἀνάπλεω σαφηνείας καὶ τρανότητος, ἣ τὸν ἀέρα σχηματίσασα καὶ ἐπιτείνασα καὶ πρὸς πῦρ φλογοειδὲς μεταβαλοῦσα, καθάπερ πνεῦμα διὰ σάλπιγγος φωνὴν τοσαύτην ἔναρθρον ἐξήχησεν, ὡς τοῖς ἔγγιστα τοὺς πορρωτάτω κατ' ἴσον ἀκροᾶσθαι δοκεῖν. Ἀνθρώπων μὲν γὰρ αἱ φωναὶ πρὸς μήκιστον ἀποτεινόμεναι πεφύκασιν ἐξασθενεῖν, ὡς ἀριδήλους. τοῖς μακρὰν ἀφεστηκόσι μὴ γίνεσθαι τὰς ἀντιλήψεις, ταῖς ἐπεκτάσεσιν ἐκ τοῦ κατ' ὀλίγον ἀμαυρουμένας, ἐπειδὴ καὶ τὰ ὄργανα φθαρτά. Τὴν δὲ κεκαινουργημένην φωνὴν, ἐπιπνέουσα θεοῦ δύναμις ἤγειρε καὶ ἐζωπύρει, καὶ ἀναχέουσα πάντη τὸ τέλος τῆς ἀρχῆς ἀπέφηνε τηλαυγέστερον, ἀκοὴν ἑτέραν πολὺ βελτίω τῆς δι' ὤτων ταῖς ἑκάστου ψυχαῖς ἐντιθεῖσα. Ἡ μὲν γὰρ βραδυτέρα πως οὖσα αἴσθησις ἀτρεμίζει, μέχρις ἂν ὑπ' ἀέρος πληχθεῖσα διακινηθῇ· φθάνει δὲ ἡ τῆς ἐνθέου διανοίας ὀξυτάτῳ τάχει προσυπαντῶσα τοῖς λεγομένοις. Zur Erklärung des Einzelnen Folgendes. Es war, nach Philo, eine göttliche Kraft, welche die Geſetze verkündigte, nicht Gott ſelbſt, wiewohl er hie und da den Herrn ſelbſt zum Verkündiger macht, über welche Punkte wir auf die obigen Capitel verweiſen. Daß die Stimme nicht leiblich, ſondern geiſtig gehört wurde, erklärt er noch ſonſt öfters an andern Orten. So de praemiis ac poenis, Mang. II. 408, zu unterſt: κεφάλαια δέκα, ἅπερ λέγεται κεχρησμῳδῆσθαι οὐ διὰ ἑρμηνέως, ἀλλ' ἐν τῷ ὑψώματι τοῦ ἀέρος σχηματιζόμενα, καὶ ἄρθρωσιν ἔχοντα λογικήν. Er ſchloß letzteres aus den Worten, Exod. XX. 18: καὶ πᾶς ὁ λαὸς ἑώρα τὴν φωνὴν κ. τ. λ. So wurde aus einer Nachläſſigkeit der Sprache ein Dogma gebildet!

Ueber das Geſetz ſelbſt brauchen wir hier weiter nichts zu bemerken, denn das Nöthige, über die Eintheilung deſſelben, über ſeine Göttlichkeit und ſeine ewige Dauer, wurde oben beigebracht.

So lange die jüdiſche Nation das Geſetz Moſis hält, muß ſie glücklich ſeyn; wenn ſie leidet, ſo ſind ihre Leiden entweder als vorübergehende Prüfung, oder als Strafe für Ungehorſam anzuſehen. So de sacrificantibus, Mang. II. 259, oben: „Israel ſolle den Muth nicht ſinken laſſen, wenn ſeine Feinde triumphiren, noch dürfe es glauben, daß denſelben dieſes Glück um ihrer Frömmigkeit willen, zu Theil geworden ſey. Denn oft ſey letzteres ein bloßer Fallſtrick, um ſie deſto ſicherer zu verderben. Oft werde es ihnen zu Theil, damit die Juden dadurch beſchämt werden, dieweil ſie in einem gottgeliebten Staate geboren und in Geſetzen erzogen, die zu aller Tugend leiten, dennoch Unheiliges thun, das wahrhaft Wünſchenswerthe hintanſetzen, und das Entgegengeſetzte ſuchen.“ Gewiß ächt jüdiſch gedacht!

Nie aber wird Gott ſein Volk ganz verlaſſen, denn dieſes darf auf Hoffnungen bauen, welche Moſis gegeben, und deren einſtige Erfüllung die erprobte Wahrheit ſeiner übrigen Ausſprüche verbürgt. So im dritten Buche de vita Mosis, Mang. II. 179, oben: ἐπειδὴ τὴν ἐνθένδε ἀποικίαν ἔμελλεν εἰς οὐρανὸν στέλλεσθαι (ὁ Μωϋσῆς), καὶ τὸν θνητὸν ἀπολιπὼν βίον ἀπαθανατίζεσθαι, μετακληθεὶς ὑπὸ τοῦ πατρὸς, ὃς αὐτὸν δυάδα ὄντα, σῶμα καὶ ψυχήν, εἰς μονάδος ἀνεστοιχειοῦτο φύσιν, ὅλον δι' ὅλων μεθαρμοζόμενος εἰς νοῦν ἡλιοειδέστατον, τότε δὴ κατασχεθεὶς οὐκ ἔτι συλλήβδην ἀθρόῳ παντὶ τῷ ἔθνει θεσπίζειν ἔοικεν, ἀλλὰ καὶ κατὰ μέρος ἑκάστῃ φυλῇ τὰ μέλλοντα καὶ γενεαῖς αὖθις ἀποβησόμενα· ὧν τὰ μὲν ἤδη συμβέβηκε, τὰ δὲ προσδοκᾶται, διότι πίστις τῶν μελλόντων ἡ τῶν προγεγονότων τελείωσις. Ebenſo de caritate, Mang. II. 387, unten, wo er ſagt, die letzten Geſänge Moſis ſeyen beſtanden aus Verweiſen wegen früherer Fehler, aus Ermahnungen, in Betreff der Gegenwart, und endlich aus: παραινέσεις πρὸς τὰ μέλλοντα διὰ χρηστῶν ἐλπίδων, αἷς ἑπακολουθεῖν ἀναγκαῖον αἴσια τέλη.

Und auf der folgenden Seite, oben: *ἑτοιμασάμενος τὰ πρὸς ἔξοδον οὐ πρότερον ἐστείλατο τὴν ἀποικίαν, ἢ τὰς τοῦ ἔθνους φυλὰς ἁπάσας εὐχαῖς ἐναρμονίοις, ἀριθμῷ δώδεκα, γεραῖραι διὰ τῆς τῶν φυλαρχῶν κατακλήσεως, ἃς ὅτι τελεσφορηθήσονται πιστευτέον.*

Man sieht, er meint in diesen Worten die sogenannten messianischen Hoffnungen, und wir wären somit an diesem merkwürdigen Abschnitte angekommen. Eine überglückliche Zeit des Seegens und der Wonne steht, jenen Weissagungen gemäß, den Juden bevor. Ueber die Bedingungen des Anbruchs derselben später. Wir wollen gleich den Anfang mit der Schilderung des zu erwartenden Glücks machen, wie dasselbe, besonders in dem Buche de praemiis ac poenis, dargestellt wird.

Der erste Segen der messianischen Zeiten ist Sicherheit vor den Angriffen wilder Thiere; denn diese werden zahm werden, wie die Tauben. cfr. de praemiis ac poenis, Mang. II. 421, unten u. flg.: „Es gibt hauptsächlich zwei Feinde des Menschen: der Mensch selbst durch seine Bosheit, und die wilden Thiere. Letztere sind nicht nur einer Stadt oder einer Völkerschaft, sondern dem ganzen Geschlechte feind, und zwar nicht bloß auf eine bestimmte Zeit, sondern für immer. Einige Arten derselben fürchten den Menschen, als ihren Herrn, und sind voll heimlichen Grolls gegen ihn. Andere, kühnerer Natur, lauern auf Gelegenheit, ihn offen anzugreifen. Unversöhnlich ist dieser Krieg, wie der zwischen Wolf und Schaaf, und alle Thiere, so im Wasser, auf dem Lande und in der Luft leben, nehmen gleichmäßig an demselben Theil. Kein Sterblicher mag ihn endigen; nur Gott wird ihm ein Ende machen, wenn er einige der Rettung würdig erachtet, Männer nämlich von friedlichem Charakter, welche Eintracht und Gemeinsinn geübt, welche für Neid entweder völlig unzugänglich waren, oder ihn schnell besiegten,

und fähig ſind, die eigenen Güter zum Gemeingut aller zu machen: (ὁ δ' ἀγέννητος μόνος καθαιρεῖ, ὅταν κρίνῃ τινὰς σωτηρίας ἀξίους, εἰρηνικοὺς μὲν τὸ ἦθος, ὁμοφροσύνην δὲ καὶ κοινωνίαν ἀσπαζομένους, οἷς φθόνος ἢ συνόλως οὐ συνῴκησεν, ἢ τάχιστα μετανέστη, τὰ ἴδια προφέρειν εἰς μέσον ἀγαθὰ διεγνωκόσιν εἰς κοινὴν μετουσίαν καὶ ἀπόλαυσιν). Wenn dieſes Glück einmal aufglänzen würde unſerem Leben, wenn wir den Augenblick ſchauen dürften, wo die Thiere zahm werden, ſo würden noch viel eher die Thiere in unſerer eigenen Bruſt gezähmt, was das größte Gut wäre. Aber wäre es nicht einfältig anzunehmen, daß wir den Angriffen der Thiere außer uns entgehen werden, ſo lange noch die thieriſchen Kämpfe in uns ſelbſt fortdauern? Deßhalb dürfen wir auch hoffen, daß die wilden Thiere ihre Wuth verlieren, ſobald unſere Leidenſchaften gezähmt ſind. In dieſem Falle werden die Bären, die Löwen, die Panther, die Bewohner der indiſchen Wüſten, Tiger und Elephanten, die Freude am einſamen und ungeſelligen Leben verlieren, ſie werden, den Heerden der Hausthiere gleich, ſich den Geſetzen unterwerfen, ſich an den Anblick des Menſchen gewöhnen, und ihn als ihren Herrn und Gebieter verehren. Einige werden ſogar aus Liebe für ihn wie die Hündchen mit dem Schwanze wedeln. Dann wird auch das Geſchlecht der Skorpionen und Schlangen und anderes Gewürm kein tödtendes Gift mehr von ſich geben. Auch der ägyptiſche Fluß trägt menſchenfreſſende Thiere, die Krokodile und Flußpferde, und das Meer enthält zahlloſe Arten von Ungeheuern; aber von keinem derſelben wird der Gerechte verletzt werden, dieweil Gott ſeine Tugend mit Sicherheit vor Angriffen belohnet."

Der Uebergang von dem Satze, den wir in der Urſprache anführten, zu den folgenden, iſt unklar und vermengt zwei Gedanken auf ungehörige Weiſe. Denn im erſten iſt die unſerem Verfaſſer auch ſonſt geläufige Idee angedeutet, daß die

Zeit des Heils nicht durch das Verdienst und die Gerechtigkeit Aller anbrechen, sondern um der hohen Tugend Einzelner willen von Gott herniedergesandt werde, eine Idee, die nur der Form nach von der christlichen Erlösung verschieden ist; denn dort sind es Mehrere, hier ein Einzelner, dort thätige Tugend, hier auch Leiden; beiden aber ist der Grundgedanke gemeinschaftlich, daß das Glück für die Masse durch fremdes Verdienst komme. Dieser Gedanke hat Nichts Auffallendes; denn wie sollten Alle auf einmal gut werden und würdig des göttlichen Reiches? eine solche Erwartung mußte auch bei geringer Menschenkenntniß und hitziger Einbildungskraft zu stark erscheinen. Andererseits beschäftigte sich die jüdische Phantasie viel und eifrig mit diesem Gegenstande, und so ist es denn sehr natürlich, daß sie den Ausweg annahm: viele werden um weniger willen gerettet werden, um so mehr, da schon die Propheten mit dieser Behauptung vorangegangen waren. Die kaum gerügte Unklarheit Philo's besteht nun darin, daß er in dem zweiten Theile der angeführten Stelle, wieder die allgemeine Besserung zur Bedingung des erwarteten Glückes macht, und zur Buße auffordert. Vielleicht ist jedoch dieß als eine Abschweifung anzusehen, zu welcher ihn der Eifer, Sitten zu predigen, trieb, vielleicht ist aber auch eine innere Unentschiedenheit der Ansicht Schuld an diesem Schwanken, wovon später Mehreres. Uebrigens muß die Meinung, daß in der messianischen Zeit die Thiere ihre Natur ändern werden, allgemein gewesen seyn, und ich möchte namentlich Marc. I. 13: καὶ ἦν μετὰ τῶν θηρίων, aus diesem Grunde erklären!

Das zweite Glück der messianischen Zeit besteht darin, daß auch unter den Menschen der Krieg und die Wuth aufhört. Lassen wir unsern Theosophen weiter sprechen, Mang. II. 423, zu oberst: „Wenn auf die beschriebene Weise, der ältere Krieg mit den Thieren beendigt ist, wird auch der jün-

gere, durch eigene Schuld der Menschen zwischen ihnen selbst entstandene, aufhören, wie mir scheint deßhalb, weil sie sich schämen werden, wilder zu seyn, als die unvernünftigen Bewohner der Wüsten. Denn es wäre schimpflich, wenn die giftigen, menschenfressenden und ungeselligen Thiere ihre Art änderten und friedlich würden, der Mensch dagegen, der doch von Natur zur Freundlichkeit und zum Wohlwollen geschaffen ist, in der Feindschaft beharrte und fortführe, auf Mord zu sinnen. Entweder wird nun, wie der Orakelspruch verheißt, gar kein Krieg über das Land der Frommen kommen, sondern er wird in sich selbst zerfallen und aufhören, dieweil die Gegner merken werden, daß sie es mit mächtigen Leuten zu thun haben, deren unerschütterlicher Hort Gerechtigkeit und Tugend ist; oder wenn auch einige sich von unbezähmbarer, eigensinniger Kriegslust verleiten lassen, so wird ihr Prahlen und ihr Uebermuth doch nur so lange dauern, als sie in Schaaren dastehen, und einen Haufen bilden. Sobald es aber zum Handgemenge kommt, sind sie verloren. Denn durch Uebermacht gewältigt, werden sie athemlos fliehen, vor Fünfen ihrer Hundert, vor Hunderten Zehntausend, auf vielen Wegen, sie, die stolz die große Straße hergezogen kamen (cfr. Lev. XXVI. 8.). Andere hinwiederum werden von keinem andern Feinde verfolgt, als von den Schreckbildern eigener Furcht, ihren Rücken den fehllosen Streichen der Gegner darbieten, so daß sonder Zweifel Alle untergehen; denn, sagt der Orakelspruch (Num. XXIV. 7.), „ein Mann wird sich erheben, ein mächtiger Feldherr und Kriegesheld, große Nationen wird er bezwingen, denn Gott selbst wird seine Hülfe den Heiligen senden.“ Diese besteht in unerschütterlicher Kühnheit der Seele und unbezwingbarer Kraft des Leibes; zwei Dinge, deren jedes für sich allein furchtbar ist, deren Vereine aber kein Sterblicher widerstehen mag.“

„Von einigen der Feinde sagt das Orakel, daß sie nicht

einmal gewürdigt werden, durch Menschenhand zu fallen, sondern Schwärme von Wespen sollen ihnen schmachvollen Untergang bereiten (cfr. Exod. XXIII. 28, Deuter. VII. 20.). Jener Held aber wird nicht bloß den Sieg im Kriege unwandelbar an sich fesseln, sondern auch hohe Herrscherkraft wird in ihm wohnen, zum Heile seiner Unterthanen, die aus Liebe oder Schrecken oder Ehrfurcht sich ihm unterwerfen.“

Eine sehr wichtige Stelle! Aus dem Anfange derselben, wo die Umwandlung der thierischen Natur zum ersten, die Veredlung der menschlichen zum zweiten gemacht wird, ergibt sich, daß unsere obige Behauptung richtig war. Indessen zeigt sich auch hier wieder eine große Unsicherheit, nämlich darin, daß er den künftigen Weltfrieden von zwei entgegengesetzten Bedingungen abhängig macht, was man nicht erwartet hätte; entweder werden die Feinde Israels von selbst ruhen und sich unterwerfen, oder werden sie mit Gewalt bezwungen. Doch weist schon die reichere Ausführung des zweiten Glieds auf seine eigentliche Ansicht hin, und wahrscheinlich hatte er das erste, nur der logischen Ausführlichkeit wegen, um alle Fälle zu erschöpfen, oder aus hellenischer Vorliebe für Gegensätze, angeführt. Seine wahre Meinung war ohne Zweifel, daß der Kriegsheld fremde Nationen unterjochen werde, was nothwendig Widerstand und Kampf voraussetzt, so daß der erstere Fall gar nicht eintreffen konnte.

Die Glückseligkeit unter dem gewaltigen Herrscher wird in den nächsten Sätzen weiter so geschildert, Mang. II. 424: „Das zweite Gut, das den Freunden Gottes und den treuen Befolgern seiner Gebote zu Theil wird, ist der Reichthum, der immer unzertrennlich mit Frieden und Herrschaft zusammenhängt. Der natürliche Reichthum besteht nämlich in einfacher Kost und der nöthigen Bedeckung. Zur Kost gehört Brod und Quellwasser, das sich überall in der Welt findet; zur Bedeckung wird erfordert zuerst Kleidung, dann ein Haus,

um die widrigen Einflüſſe des Wetters abzuwehren. Dieſe Dinge ſind leicht anzuſchaffen, ſobald man ſich mit dem Nöthigen begnügt. Aber hiebei wird es nicht bleiben, ſondern Leute der letztgenannten Art, die ſich in der Kunſt, Weniges zu bedürfen, übten, werden zuletzt auch Ueberfluß mit aller ſeiner Pracht erlangen, ohne daß ſie ihn geſucht hätten. Denn der Reichthum wird mit Freuden den Mäßigen, welche den wahren Gebrauch der irdiſchen Güter verſtehen, als den würdigſten Beſitzern zueilen, die Uebermüthigen verlaſſend, um nicht ihre Bosheit gegen die Nebenmenſchen zu unterſtützen. Denn es ſteht geſchrieben (cfr. Levit. XXVI. 4.), daß der Himmel denen, welche Gottes Gebote halten, zur guten Zeit Regen herabſenden, daß die Erde ihnen Früchte im Ueberfluſſe tragen wird, die Ebene ihr Getraide, die Hügel ihr Obſt. Kein Augenblick wird ohne neue Wohlthat ſeyn; Frucht wird auf Saat und Saat auf Frucht ſich drängen, ſo daß Kornärndte und Weinleſe, Ausſaat und Aerndte eine ununterbrochene Reihe bilden und das ganze Jahr ein Kreis von Hoffnungen und Früchten ſeyn wird. Die Menge des Eingebrachten wird ausreichen für das augenblickliche Bedürfniß, ſo wie für die Zukunft, weil immer Neues ſich auf Altes häuft, und kein Mangel aufkommen kann. Da und dort wird man wegen unſäglicher Fruchtbarkeit ſich gar nicht um die alten Vorräthe bekümmern, ſondern ſie jedem überlaſſen, der Luſt dazu hat. Denn wer wahrhaften Reichthum durch Schätze der Weisheit und Heiligkeit im Himmel beſitzt, der muß auch Ueberfluß an irdiſchen Güteru haben, weil ſich durch die Vorſorge Gottes unaufhörlich ſeine Vorrathskammern füllen, damit Geiſt und Hände des Frommen nicht gehindert werden, ſich mit dem abzugeben, was ſeiner Beſchäftigung würdig iſt, und was er auf immer übt. Diejenigen dagegen, welche wegen Ungerechtigkeit und Frevel keinen Antheil am Himmel haben, können auch im irdiſchen Beſitz

nicht gedeihen, ſondern wenn ſie auch für den Augenblick zu etwas kommen, ſo geht es doch ſchnell wieder fort; denn vom Anfange an erhielten ſie es nicht zum friedlichen Beſitze, ſondern damit durch ſchnellen Verluſt ihr Kummer um ſo drückender werde.“ *Οἷς μὲν γὰρ ἀληθινὸς πλοῦτος ἐν οὐρανῷ κατάκειται διὰ σοφίας καὶ ὁσιότητος ἀσκηθείς, τούτοις καὶ ὁ τῶν χρημάτων ἐπὶ γῆς περιουσιάζει, προνοίᾳ καὶ ἐπιμελείᾳ θεοῦ τῶν ταμείων ἀεὶ πληρουμένων, ἐκ τοῦ τὰς ὁρμὰς τῆς διανοίας, καὶ τὰς τῶν χειρῶν ἐπιβολὰς, μὴ ἐμποδίζεσθαι πρὸς τὴν τῶν ἀεὶ σπουδαζομένων κατόρθωσιν· οἷς δὲ ὁ κλῆρος οὐκ ἔστιν οὐράνιος δι' ἀσέβειαν ἢ ἀδικίαν, οὐδὲ τῶν ἐπὶ γῆς ἀγαθῶν εὐοδεῖν πέφυκεν ἡ κτῆσις· ἀλλὰ καὶ ἂν προσγένηται, τάχιστα ἀπεπήδησεν, ὡς παραγενομένη τὴν ἀρχὴν, οὐκ ἐπ' ὠφελείᾳ τῶν λαβόντων, ἀλλ' ὑπὲρ τοῦ βαρῦναι τὴν ἀνίαν σφοδρότερον, ἥτις ἐκ τοῦ στέρεσθαι κατὰ ἀναγκαῖον ἕπεται.* Die wahre Bedeutung von den himmliſchen Schätzen der Tugend und Heiligkeit haben wir ſchon oben erklärt. Im Uebrigen bemerke man noch, welche ſonderbaren Wendungen unſer Theoſoph macht, um ſeine alexandriniſchen Ideen von der Verdienſtlichkeit eines mageren Lebens auf die moſaiſchen Hoffnungen vom üppigen Wohlſtande aufzupfropfen!

Er fährt ibidem 425, Mitte, ſo fort: „Dann, ſagt Moſes, werdet ihr das ſelbſt thun, was euch jetzt von Anderen geſchieht. Jetzt nämlich, da ihr die Geſetze und Gebräuche eurer Väter mißachtet, leidet ihr Mangel am Nöthigen, und müſſet euch an fremde Wucherer wenden. Dann aber werdet ihr das Gegentheil thun. Wegen deines Ueberfluſſes wirſt du Anderen leihen, nicht Weniges, noch Wenigen, ſondern Vieles Vielen, ja ganzen Nationen, weil Alles im Lande und in der Stadt nach Wunſche geht; in der Stadt nämlich wegen des Anſehens, in dem ihr ſtehet, und wegen der trefflichen Einrichtung des Gemeinweſens; auf dem Lande wegen des

reichen Ertrages an Getraide, Wein, Oel, ja ſelbſt an den Bedürfniſſen eines prächtigen Lebens, wie edle Baumfrüchte u. ſ. w. Aber was nützt dieß, möchte man ſagen, für Leute, die keine Leibeserben hinterlaſſen! Deßhalb ſetzt der Prophet ſeinen Verheißungen die Krone auf durch den Ausſpruch, daß Keiner ohne Kinder ſeyn werde. Alle ächten Diener Gottes werden das Geſetz der Natur erfüllen, und gute Kinder zeugen; und jedes Haus wird voll von Bewohnern ſeyn, und alle Grade der Verwandtſchaft, Vater, Mutter, Oheime, Großvater, Großmutter, Enkel, Vetter, Neffen in ſich ſchließen. Keiner endlich von denen, die ihre Zierde im Geſetze finden, wird vor der Zeit ſterben; Jeder wird vielmehr alle Stufen des Alters, welche Gott den Sterblichen verliehen, durchlaufen, bis er grau geworden, und in der Vorhalle der Unſterblichkeit, dem Greiſenalter, angekommen, hinübergeht in das beſſere Leben, ein wohlgeordnetes und zahlreiches Haus hinterlaſſend.“

Auf der folgenden Seite, Mang. II. 426, beweist er dieſen Satz aus den Sprüchen: τὸν ἀριθμὸν τῶν ἡμερῶν σου ἀναπλήσεις, und Deuter. XXVIII. 6.: εὐλογίας ἄξιος ἔσῃ εἰσιὼν καὶ ἐξιών. Dieſe letztere Stelle führt ihn auf eine Abſchweifung, die uns zu merkwürdig ſchien, als daß wir ſie übergehen könnten. cfr. Mang. II. 426, gegen unten: „Man kann von dem Weiſen mit Recht ſagen, daß er den Segen Gottes verdiene bei ſeinem Eingange und Ausgange, dieweil er ſich in allen Lagen ſeines Lebens lobenswerth zeigt, im Innern und nach Außen, als Vorſteher ſeines Hauſes und als Bürger des Staates. Wenn ein Mann ſich alſo zeigt in einer Stadt, ſo wird er bald als der erſte in derſelben erſcheinen; iſt es die Stadt, die ſich ſo darſtellt, ſo wird ſie bald die erſte im ganzen Lande ſeyn; iſt es endlich ein Volk; es wird die Uebermacht erringen über die anderen Nationen, wie das Haupt über den Leib hervorragt, nicht

des eigenen Ruhmes wegen, sondern zum Wohle des Ganzen. Denn das beständige Vorhalten schöner Beispiele erregt in allen Seelen, die nicht ganz verhärtet sind, ähnliche Eindrücke. Ich sage dieß mit Bezug auf die, welche wahrer Schönheit nachzuahmen streben; damit sie nicht verzweifeln an der Aenderung zum Besseren, noch an der Rückkehr aus der Zerstreutheit, welche das Laster in die Seele brachte, zur Tugend und Weisheit. Denn wenn Gott nur gnädig ist, geht Alles leicht. Gott wird aber gnädig, wenn wir Ehrfurcht vor ihm haben, wenn wir von der Zuchtlosigkeit zur Zucht umkehren, wenn wir Leid fühlen über unsere Missethaten, wenn wir die fluchwürdigen Bilder, die früher unsere Seele verunreinigten, verabscheuen, und nach Ruhe und Freiheit von aller Leidenschaft streben. Gleichwie es nun für Gott ein Leichtes ist, mit einem Worte, Menschen, die von einem Ende der Welt zum anderen zerstreut sind, an einen Ort, der ihm gefällt, zurückzuführen, so mag er sich auch des Geistes erbarmen, ihn von der Herrschaft der Begierden und der Fleischeslust, unter der er so lange stand, befreien, und auf den guten Weg führen, sobald der Mensch selbst entschlossen ist, ohne Umkehr jene Flucht zu ergreifen, die nicht Schande bringt, wie die gewöhnliche, sondern Heil, u. s. w.“ Man vergleiche übrigens den Urtext.

Diese Worte verwickeln sich zuerst in einen auffallenden Zirkel. Gott ist es ein Leichtes, den Geist aus dem Sünden-Elende zu erlösen, und doch soll sich dieser selbst erheben; er wird errettet, wenn er sich erhebt, und er kann sich doch bloß erheben, wenn Gott gnädig ist. Außerdem ist noch der Gebrauch von Worten zu bemerken, die sonst eine messianische Bedeutung haben, wie: *τὴν, ὥσπερ ἐν διασπορᾷ ψυχῆς, ἣν εἰργάσατο κακία, πρὸς ἀρετὴν καὶ σοφίαν ἐπάνοδον*, und zu unterst *φυγεῖν τὴν σωτήριον φυγὴν, ἣν οὐκ ἔν τις ἁμάρτῃ, λέγων καθόδου κρείττονα.*

Nach meinem Gefühle enthält die ganze Stelle eine stille Apologie gegen zwei Zweifel, die er entweder in der eigenen Brust beschwichtigen, oder bei Anderen zerstreuen wollte. Der erste Satz, von *ἐὰν μὲν εἷς ἀνὴρ τυγχάνῃ τοιοῦτος ὢν ἐν πόλει — ταῖς μὴ πάνυ σκληραῖς καὶ ἀποκρύτοις ψυχαῖς*, sucht offenbar die erwartete Erhebung der Juden natürlich zu erklären und begreiflich zu machen, was Zweifel an den glühenden Hoffnungen des großen Haufens voraussetzt; auf eben dieses deutet auch der ideelle Gebrauch der messianischen Worte *ἐπάνοδος* und *διασπορὰ* hin, sichtbar den Gedanken enthaltend, daß die geistige Rückkehr die Hauptsache sey, daß diese erst eintreten müsse, dann werde sich der Vorrang vor anderen Nationen von selbst ergeben. Gedanken der Art müssen ihn stark beschäftiget haben; denn in derselben Schrift am Ende, pag. 428. unten, sagt er wieder: *καθάπερ γὰρ ἐν ζώῳ κεφαλὴ μὲν πρῶτον καὶ ἄριστον, οὐρὰ δ' ὕστατον καὶ φαυλότατον, οὐ μέρος συνεκπληροῦν τὸν τῶν μελῶν ἀριθμὸν, σύβητρον τῶν ἐπιποτωμένων· τὸν αὐτὸν τρόπον κεφαλὴν τοῦ ἀνθρωπίνου γένους ἔσεσθαί φησι τὸν σπουδαῖον, εἴτε ἄνδρα, εἴτε λαόν· τοὺς δὲ ἄλλους ἅπαντας, οἷον μέρη σώματος ψυχούμενα ταῖς ἐν κεφαλῇ καὶ ὑπεράνω δυνάμεσιν.* Offenbar blickt auch hier die Absicht durch, jenen Vorrang natürlich zu erklären.

Allein wenn die Juden auch durch hohe Tugend und Rechtschaffenheit von selbst die Oberhand über andere Völker gewinnen, so bleibt immer noch die große Frage übrig, wie es möglich sey, daß eine ganze Nation plötzlich fromm und gut werde? Diesen Zweifel berührt Philo in den Worten: *ὅπερ εἴρηται πρὸς τοὺς ἐθέλοντας μιμεῖσθαι τὰ σπουδαῖα καὶ θαυμαστὰ κάλλη, μὴ ἀπογινώσκεσθαι τὴν ἀμείνω μεταβολὴν*, er sucht ihn zu zerstreuen theils durch die Behauptung, der Anblick der Reinen werde die Schwachen stärken, theils durch die Berufung auf die Allmacht, und jenen Cirkel

zwischen Selbstbesserung und göttlichen Gnadenwirkungen. Indeß bleibt immer eine gewisse Unsicherheit übrig, wie wir gezeigt haben; was nicht zu verwundern ist. Es wiederholt sich hier eine Erscheinung, die auch in der christlichen Dogmengeschichte nicht selten ist. In Zeiten nämlich, wo neben dem Offenbarungsglauben auch Philosophie in gewissem Ansehen steht, geschieht es häufig, daß man die übernatürlichen Ansichten des ersteren durch Vernunftgründe zu unterstützen, und dadurch der letzteren anzunähern versucht. Die Folge davon ist nicht, daß die Schwierigkeiten gehoben, sondern daß sie verdeckt werden, daß namentlich der wunde Punkt mit einer gewissen Rhetorik, und vernünftig klingenden Phrasen umhüllt wird. Nichtsdestoweniger bleibt aber für das geübtere Auge der alte Widerstreit. So verhält es sich nun auch in diesem Falle. Die ausschweifenden Hoffnungen des Haufens mußten wohl hie und da von den Besonneneren auf die Wage des Verstandes gelegt, und nach dem Weltlaufe geprüft werden; daher denn jene Unsicherheit. Allein jene Hoffnungen konnten andererseits nicht aufgegeben werden, weil der Nationalstolz mit heißer Inbrunst an ihnen hing, und weil sie sich auf die geheiligte Autorität des Gesetzes gründeten; die Gewalt der Jugendeindrücke und des anerzogenen Glaubens trat in ihre Rechte ein; daher denn jenes fast ängstliche Bestreben, die Lehre der heiligen Bücher durch Gründe des Verstandes zu beschönigen und zu unterstützen. Wenn der Supra-Naturalist letzteren auch mit dem Munde erniedriget, und tief unter die Quellen der Offenbarung herabsetzt, so räumet er ihm im Leben und in der Anwendung eine ganz andere Stelle ein, er fühlt sich auf diesem Boden nur dann beruhiget, wenn er seinen Beifall errungen hat, oder errungen zu haben meint.

Doch kehren wir zur Schilderung des erwarteten Glückes zurück. Mang. II. 427., gegen oben, fährt Philo also fort:

„Die äußeren Güter jener Zeiten ſind alſo Sieg über die Feinde, Uebermacht im Kriege, Befeſtigung des Friedens, Ueberfluß an Allem, Reichthum, Ehre, Herrſchaft und hohe Achtung bei Freund und Feind. Es ſind aber noch andere Güter übrig, die den Menſchen noch näher angehen. Der Prophet ſagt nämlich, daß diejenigen, welche Tugend üben, und die heiligen Geſetze zur Richtſchnur ihres Lebens machen, an keiner Krankheit leiden werden. Sollten ihnen auch kleine Uebelkeiten zuſtoßen, ſo werden dieſe nicht zur Strafe verhängt, ſondern um ſie an die Schwäche ihrer ſterblichen Natur zu erinnern, und vor Uebermuth zu warnen. Geſundheit, Kraft der Sinne, und vollkommene Fähigkeit eines jeden Gliedes wird ihr Antheil ſeyn. Denn als ausgezeichnetes Ehrengeſchenk verleiht Gott dem Gerechten ein vom Grunde bis zum Dache wohlbeſtelltes Haus (das Haus der Seele iſt nämlich der Leib); er hat ihm wegen ſeines himmliſchen Sinnes, ſeines durch vollſtändige Reinigung geheiligten und der göttlichen Weihen theilhaftig gewordenen Geiſtes Freiheit von Leidenſchaften verliehen, welche die Mächte des Leibes in der Seele entzünden, und ſie dadurch verhindern, die reine Bahn des innerlichen Lebens zu wandeln. Wenn dagegen der Geiſt in einem geſunden Leibe wohnt, ſo kann er ſich ungeſtört dem Studium der Weisheit weihen. Von einem ſolchen Menſchen (der eine geſunde Seele in geſundem Leibe hat) kann mit Wahrheit geſagt werden, daß er in vollen Zügen getrunken habe aus der Fülle der göttlichen Gnaden, daß er mit heiliger Lehre bewirthet worden ſey. Ein ſolcher iſt es, in dem, nach dem Worte des Propheten (Levitic. XXIII. 12.), Gott, wie in einem Pallaſte, wohnt; denn in Wahrheit iſt die Seele des Weiſen, Pallaſt und Wohnung Gottes. Ein ſolcher iſt es, deſſen Gott, vorzugsweiſe der Herr der Welten genannt wird, und ein ſolches Volk iſt mit Recht des höchſten Herrſchers Eigenthum, iſt dem Heiligen geheiligt.“

In dieſem Tone fährt Philo weiter fort; wir wollen aber unſere Leſer nicht durch Ueberſetzung des Einzelnen ermüden. Soviel iſt aus dem bereits Gegebenen klar, daß unſer Theoſoph ſich abermals in einer gewiſſen Verlegenheit befindet, was deutlich genug aus der erkünſtelten Rhetorik und dem geſchraubten Tone hervorgeht. Der Grund hievon liegt nahe. In dem Texte, Levit. XXVI., an den ſich die Darſtellung Philo's anſchließt, geht die Verheißung, daß die Juden ſtark und geſund ſeyn werden, unmittelbar vor der andern her, daß Gott ſeine Wohnung unter ihnen aufſchlagen wolle. Dieß mag für den derberen Geiſt der moſaiſchen Lehre paſſen, zu Philo's Anſichten dagegen reimt es nicht. Deßwegen hilft er ſich mit jenen Phraſen. Die Allegorie, ſonſt ſein gewöhnlicher Ausweg, konnte er ohne Zweifel deßwegen nicht anwenden, weil die fraglichen Stellen, als Urkunden der theuerſten Hoffnungen, zu hoch geachtet wurden, als daß man ſie durch Umdeutung verflüchtigen durfte.

Daß nun dieſe Hoffnungen, nach Philo's Anſicht, meſſianiſch ſind, d. h., daß er ſie noch nicht eingetroffen glaubte, ſondern ihre Erfüllung erſt von der Zukunft unter jenem großen Könige erwartete, folgt theils aus ihrem Weſen, da noch nichts der Art in der israelitiſchen Geſchichte ſich ereignet hatte, theils aus ſeinen Ausdrücken am Ende der Schrift de praemiis ac poenis. Er ſchließt dieſelbe mit den Worten: „Dieß ſind die Verheißungen für die frommen Befolger des Geſetzes, welche Hoffnungen einſt in Erfüllung gehen werden, durch die Gnade des Geſchenke verleihenden Gottes, ἃς φησι τελεσφορηθήσεσθαι χάριτι τοῦ φιλοδώρου θεοῦ. Wäre Philo der Anſicht geweſen, daß ſie ſchon theilweiſe oder ganz eingetroffen ſeyn, ſo würde er gewiß nicht ermangelt haben, dieß zu bemerken.

In den Bildern des Glücks unter dem Kommenden hat ſich vor 2000 Jahren die Phantaſie aller gläubigen Juden

erschöpft. Was die Einbildungskraft nur immer ersinnen konnte, sollte unter jenem von Gott verheißenen Helden zur Wirklichkeit werden!

Aber der hellste Morgen wird noch heller, wenn eine schwarze Gewitternacht vorherging, und inniger wird jedes Glück gefühlt, wenn man vorher volle Züge aus dem Kelche des Leidens getrunken hat. Dieß mag der allgemeine psychologische Grund seyn, warum die Juden vor dem Heile der verheißenen Zeit des Segens unaussprechliches Wehe hergehen ließen. Ein besonderer Grund dafür lag aber noch in den Stellen des Pentateuch, auf die sie ihre Hoffnungen gründeten; denn im sechsundzwanzigsten Capitel des Leviticus, und dem entsprechenden achtundzwanzigsten des Deuteron. wird nicht bloß von Segen, sondern auch von entsetzlichen Strafen gehandelt, nur mit dem Unterschiede, daß dort beides nicht unzertrennlich verbunden ist; der Text sagt bloß, wenn ihr die Gebote Gottes befolget, steht euch Glück zu erwarten, im entgegengesetzten Falle, Unheil, es ist also nicht entschieden, ob das Eine oder das Andere eintreffen werde, noch viel weniger, daß beides auf einander folgen müsse. Die Juden dagegen dachten sich beides in unzertrennlicher Verbindung; zuerst kommt das Wehe, dann das Glück. Auch Philo huldigt dieser Ansicht, wie wir gleich sehen werden.

Er fährt in der Schrift, de execrationibus, die sich unmittelbar an die andere, de praemiis ac poenis, anschließt, Mang. II. 429, also fort: „Der erste, aber auch leichteste Fluch, ist Armuth und Mangel am Nothwendigsten, denn eure Saat, spricht der Prophet (cfr. Deuteron. XXVIII. 33.), werden Feinde verheeren, ehe sie reif ist; sie werden sie ärndten, wenn sie gelb geworden, also, daß euch zwiefacher Jammer trifft: Mangel für euch selbst und Ueberfluß eurer Feinde; denn das Glück der Widersacher betrübt eben so sehr, als eigenes Ungemach. Selbst wenn eure Feinde unter den

Menschen ruhen sollten, so werden die Schrecken der Natur, noch furchtbarer als jene, nicht ruhen. Wenn du das fette Land im Thalgrunde angesäet hast, so wird urplötzlich eine Wolke von Heuschrecken hereinbrechen und Aerndte halten; was übrig bleibt, wird Nichts seyn gegen das Verlorne. Wenn du deinen Weingarten anbauest, mit großen Kosten und unermüdlicher Arbeit, so werden gegen die Zeit der Wejnlese, wenn schon die Früchte prangen in ihrer Pracht, Würmer kommen und Alles verheeren. Wenn du deine Oelbäume in vollen Früchten siehest, wird sich dein Herz erfreuen und froher Hoffnung hingeben, aber, so bald die Lese anfängt, wirst du deines Unsegens inne werden. Denn Alles Oel und Fett wird unbemerkt abgeflossen seyn, so daß dir bloß die Schaale, zum Gleichnisse deiner hohlen Seele, übrig bleibt. Im Allgemeinen soll jede Feldfrucht und Baumfrucht vom Mehlthaue getroffen werden."

Allein damit ist noch nicht genug geschehen, es kommen noch außerordentliche Uebel. „Außer den genannten werden noch andere Plagen über euch hereinbrechen; Himmel und Erde, von welchen beiden den Sterblichen alle Güter zufließen, sollen unfruchtbar seyn. Diese wird unfähig seyn, Früchte zu tragen, an jenem wird alle Ordnung verkehrt seyn, keine richtige Abwechselung von Winter, Frühling, Sommer und Herbst, sondern alle Jahreszeiten werden durch die Gewalt eines höheren Herrschers chaotisch in einander fließen. Kein Frühregen, kein Platzregen, kein Staubregen, nichts von Allem, was der Pflanzen Wachsthum fördert, sondern im Gegentheile Alles, was verheerend wirkt, wird in Masse hereinbrechen. Denn ich will, sagt der Orakelspruch (Deuteron. XXVIII. 23.), den Himmel über euch zu Erz, die Erde zu Eisen machen; durch welche Worte der Herr zu erkennen gibt, daß keine von beiden Mächten der Natur ihre Bestimmung erfüllen solle. Denn wo hätte Eisen Aehren getragen oder

Erz Regen gespendet? Jene Bilder zeigen aber nicht bloß Unfruchtbarkeit an, sondern auch den Ausbruch von Kriegen, und der vom Kriege unzertrennlichen Uebel. Denn Erz und Eisen sind die Werkzeuge des Kampfes. Außerdem wird die Erde Asche erzeugen, vom Himmel herab wird Staub fallen, um die Lebendigen zu ersticken, auf daß keiner übrig bleibe, von denen, die dem Verderben geweiht sind. Zahlreiche Familien werden ausgerottet, Städte werden öde und leer dastehen, zum Zeugnisse früheren Glücks und der hereingebrochenen Strafe, und zur Warnung für die, welche sich bessern lassen."

„Ein solcher Mangel an den nothwendigsten Bedürfnissen wird herrschen, daß die Menschen einander selbst auffressen; und nicht am fremden bloß, nein an ihren nächsten Verwandten und Blutsfreunden werden sie sich vergreifen. Der Vater wird nach dem Fleische seines Sohnes, die Mutter nach den Eingeweiden der Töchter, der Bruder nach des Bruders Blute gelüsten. Immer werden die Schwächeren verruchte Nahrung der Stärkeren seyn, und das Mahl des Thyestes (ich lese nämlich mit Mangey τὰ θυέστεια παιδιὰ ἔσεται συγκρινόμενα), wird Spiel seyn, verglichen mit dem Uebermaße des Unglücks, das über euch hereinbrechen soll. Auch dieß wird noch über diese Verlornen kommen, daß sie, wie sonst nur im höchsten Glücke, so hier im unerträglichsten Jammer die glühendste Lust zum Leben tragen. Denn ihr Unglück wäre geringer, wenn sie ihrem Elende durch den Tod ein Ende machen würden, was alle lieber wählen, die nicht ganz thöricht sind. Aber jene werden im Wahnsinne sich das längste Maaß des Lebens wünschen, um den Becher des Wehe bis auf die Hefe zu leeren. So unendlichen Jammer kann der Mangel, sonst ein geringes Uebel, erzeugen, wenn die göttliche Rache es will."

Nach dieser ekelhaften Beschreibung, die auf Deuteron.

XXVIII. 53. gegründet ist, geht er zur Knechtschaft über. „Sklaverei ist für Freie das schrecklichste der Uebel und viel gefürchteter als der Tod. Unerträglich für uns ist schon ein Feind, der uns gewachsen, und den wir deßhalb nicht zu überwältigen hoffen dürfen. Wenn aber derselbe zugleich unser Herrscher und unser Feind ist, wer mag da noch aushalten? Denn als Gebieter hat er die Gewalt, uns ungestraft zu beleidigen, als Feind wird er jede Gelegenheit dazu benützen, und uns nie verzeihen. Die Schrift sagt wirklich, daß Alle, welche die heiligen Gesetze verachten, ihre Todfeinde zu Gebietern bekommen sollen, und zwar nicht bloß durch Eroberung, sondern durch Hunger und Noth werden sie gezwungen seyn, sich selbst in ihre Gewalt zu überliefern. Sind sie erst Sklaven geworden, so werden sie die unerträglichsten Befehle ausführen müssen, noch Herzzerschneidenderes aber werden sie schauen. Denn sie werden zusehen, wie ihre Todfeinde, das, was sie gesäet, gebaut, bereitet, wegnehmen und sich gütlich thun. Sie werden zusehen müssen, wie ihre Feinde von ihren Heerden schmausen, während sie selbst darben. Sie werden sehen, wie die Weiber ihrer Jugend, die sie zum keuschen Ehebunde auserkoren, gleich feilen Dirnen behandelt werden. Und wenn sie sich auch zur Rache erheben, so wird ihre Wuth unmächtig seyn, dieweil ihnen alle Stärke benommen, und jede Sehne der Kraft abgeschnitten ist. Sie werden die Zielscheibe seyn für die Bosheit jedes Uebermüthigen, der sie schinden, berauben, mißhandeln und verfolgen will. Verflucht sind sie in den Städten, verflucht in den Dörfern, verflucht in den Häusern und Hütten. Verflucht ist um ihretwillen die Ebene und alle Saat, verflucht die Triften auf den Bergen und jede Baumpflanzung. Verflucht sind um ihretwillen die Heerden, sie werden keine Jungen bringen. Verflucht sind alle Früchte des Feldes, denn in der besten Zeit des Wachsthums werden

ſie durch Stürme vernichtet. Die vollen Vorrathshäuſer werden geleert. Nichts wird ihnen gelingen; keine Kunſt, kein Gewerbe, kein Handel wird gedeihen u. ſ. w.“

Hiemit noch nicht zufrieden, macht Philo eine entſetzliche Beſchreibung von Krankheiten, welche die, Deuter. XXVIII. Vers 21, 22, 27, 28, 35, 59 und 60 vorkommende Schilderung weit übertrifft. Die ganze damalige Heilkunde, was Galenus und Hippokrates von Seuchen kennen, iſt erſchöpft; kaum könnte man aus der neueren einige andere hinzufügen. Wer Luſt an ſolchen Scenen trägt, mag das Original vergleichen, Mang. II. 432. Auf derſelben Seite, gegen unten, fährt er weiter ſo fort. „Wer dieß anſieht, wird erſtaunen, wie Männer, kaum zuvor wohlbeleibt und blühend, ſo ſchnell zuſammengeſchmolzen und zu Haut und Bein geworden ſind, wie Weiber, von Jugend auf an alle Weichlichkeit und Luſt gewöhnt, durch Elend aller Art an Leib und Seele verwildert ſind. Dann, dann, werden aber erſt noch Feinde hereinbrechen, und das Schwerdt wird Rachetag halten. Wer in die Städte flüchtet und ſich ſchon ſicher wähnte, deß Hoffnung wird zu Schanden, denn ſchon zum Voraus iſt ihre Zufluchtsſtätte vom Feinde überrumpelt und beſetzt, und Alles wird niedergemäht.“

Von nun an nimmt unſer Theoſoph ſeine Schreckensbilder wieder aus Levit. XXVI., cfr. Mang. II. 433: „Wenn ſie ſich durch alle dieſe Uebel noch nicht warnen laſſen, noch den guten Weg einſchlagen wollen, ſo wird Entſetzen und Furcht über ſie kommen, ſie werden fliehen, ohne daß ſie Jemand verfolgt, ein trügeriſches Gerücht wird hinreichen, ſie in wilde Flucht zu jagen. Ein leichtes Rauſchen der Blätter, das durch die Luft ſäuſelt, wird größeres Entſetzen über ſie bringen, als ſonſt der härteſte Krieg (cfr. Levit. XXVI. 36.), ſo daß Aeltern vor den Kindern, Kinder vor den Aeltern und Brüder vor den Brüdern erbeben, von dem,

der ihnen Hülfe bringen will, Verrath fürchtend, und die einzige Rettung in der Flucht vor sich selbst suchend. Wenn aber auch einige den äußern Feinden entrinnen, so werden sie den natürlichen Feinden des Menschen unterliegen. Unter diesen verstehe ich die reißenden Thiere, welche Gott zur Zeit der Schöpfung in der Absicht bildete, um Menschen, welche sich bessern lassen, zu warnen, die andern unverbesserlichen dagegen auszurotten.“

„Wer ihre Städte sieht, wie sie von Grund aus umgestürzt sind, wird kaum glauben wollen, daß sie früher bewohnt waren; zum Sprüchworte wird werden der schnelle Umschwung vom höchsten Glücke zu übergroßem Unglücke, wie er in den heiligen Büchern aufgezeichnet, oder auch nicht aufgezeichnet ist (cfr. Deuteron. XXVIII. 61.). Dazu wird noch kommen gehinderter Athem und Auszehrung, wodurch ihr banges Leben vollends ganz unstät und trostlos seyn wird. Unabläßige Furcht bei Tag und Nacht wird ihre Herzen zusammenschnüren; des Morgens werden sie den Abend, am Abend die Morgenröthe herbeisehnen, wegen unerträglicher Schmerzen im Wachen, und wegen der furchtbaren Traumgebilde bei Nacht“ (cfr. Deuteron. XXVIII. 67.).

Nun geht Philo von den mosaischen Vorbildern ab, und fährt in folgenden merkwürdigen Worten fort: „Dann wird der übergetretene Fremdling in hellem Glanze leuchten, und von Jedermann wegen zwei herrlicher Vorzüge gepriesen werden, weil er erstens zu Gott seine Zuflucht nahm, und weil er zum Lohne dafür, die feste Stellung im Himmel erwarb, die ich nicht nennen darf. Dagegen soll der Sohn des auserkornen Volkes, weil er das Gepräge anererbten Adels verdarb, hinabgestoßen werden zu unterst in die Hölle und dichte Finsterniß, auf daß Alle, welche diese Proben göttlicher Strafgerechtigkeit schauen, sich warnen lassen, und erfahren, daß Gott die Tugend, die aus wildem Stamme emporsproßte, zu

Gnaden annimmt, daß er dagegen die Wurzel des ächten Baumes aufgibt, während der eingesetzte Seitensprößling ihm wohlgefällt, weil er zahm wurde und zur Fruchtbarkeit umschlug.“

Wir setzen, der Wichtigkeit wegen, den Urtext her. Mang. II. 433, gegen unten: *Ὁ μὲν ἔπηλυς ἄνω ταῖς εὐτυχίαις μετέωρος ἀρθεὶς περίβλεπτος ἔσται, θαυμαζόμενος καὶ μακαριζόμενος ἐπὶ δυσὶ τοῖς καλλίστοις, τῷ τε αὐτομολῆσαι πρὸς θεὸν, καὶ τῷ γέρας λαβεῖν οἰκειότατον τὴν ἐν οὐρανῷ τάξιν βεβαίαν, ἣν οὐ θέμις εἰπεῖν· ὁ δ' εὐπατρίδης παρακόψας τὸ νόμισμα τῆς εὐγενείας, ὑποσυρήσεται κατωτάτω πρὸς αὐτὸν τάρταρον καὶ βαθὺ σκότος ἐνεχθείς, ἵνα ταῦτα ὁρῶντες τὰ παραδείγματα πάντες ἄνθρωποι σωφρονίζωνται, μανθάνοντες ὅτι τὴν ἐκ δυσμενείας ἀρετὴν φυομένην θεὸς ἀσπάζεται, τὰς μὲν ῥίζας ἐῶν χαίρειν, τὸ δὲ στελεχόθεν ἔρνος, ὅτι μετέβαλεν ἡμερωθὲν πρὸς εὐκαρπίαν, ἀποδεχόμενος.*

Zwar ist des Glückes der Fremdlinge auch, Deuteron. XXVIII. 43. gedacht, und dieser Gedanke ist also nicht neu; aber die Ausführung weicht ab von dieser Stelle. Dagegen kommen ganz dieselben Bilder vom wilden Sprößlinge bekanntlich Rom. XI., in der nämlichen Verbindung vor; die Bilder vom *τάρταρος*, von der *ἡ ἐν οὐρανῷ τάξις, ἣν οὐ θέμις εἰπεῖν*, sind, wie wir schon oben zu bemerken Gelegenheit nahmen, der sonstigen Ansicht Philo's fremd; und wohl deutet er mit dem Beisatze: *ἣν οὐ θέμις εἰπεῖν*, auf eine Geheimlehre von den letzten Dingen hin, die er in einer für das größere Publikum bestimmten Schrift nicht preisgeben wollte. Um so sicherer ist die Annahme, daß er hier den Glauben seiner Zeit aussprach, daß er vielleicht diesem gemäß selbst eine Hölle dachte, welche erst am Ende der Tage geschaffen werden sollte, um die beharrlichen Sünder aufzunehmen.

Er fährt, pag. 434, weiter fort: „Wenn so die Städte wie vom Feuer verzehrt, und die Felder verödet worden, wird endlich die Erde sich zu erholen anfangen, nachdem sie so lange Gewaltthat erduldet, ob ihrer Bewohner, welche die jungfräuliche Siebenzahl aus ihrer Seele und ihrem Leben verbannt hatten. Denn als das einzige, oder um mich richtiger auszudrücken, als das erste der Feste hat die Natur je den siebenten der Tage, so wie der Jahre auserlesen, jenen zur Ruhe für die Menschen, diesen zur Ruhe für die Erde. Die verruchten Frevler aber hatten dieses erhabene Gesetz unterdrückt, und verachtet das heilige Salz, die Trankopfer, den Altar des Erbarmens, den gemeinschaftlichen Heerd (denn alles dieß ist durch die Siebenzahl, und selbst Siebenzahl); es hatten die Reichen unter ihnen den Armen mit unaufhörlicher Arbeit bedrückt, und, aus Habsucht und ungebändigter Begierde nach Ertrag, die Fluren ausgemagert. Denn statt den Menschen, die nach der wahrsten Ansicht Brüder sind, als Kinder derselben Mutter Natur, die gebotene Ruhe nach sechs Tagen der Arbeit zu gönnen, statt den Auen, nach sechs Jahren des Ertrags das siebente zur Brache zu gewähren, damit sie nicht durch beständige Thätigkeit ermatten, haben sie diese heilige Vorschriften, voll Sanftmuth, auf's gröbste verletzt, haben sie Seele und Leib der Menschen mit unerträglicher Arbeit gemartert, und die Kraft des Landes durch unmäßige Forderungen von Früchten und Ertrag erschöpft. Dafür werden die Frevler durch obengenannte Strafen büßen, das Land aber wird nach langer Mißhandlung sich endlich seiner fluchbeladenen Bewohner entledigen und wieder Athem schöpfen. Und wenn nun die alte Erde ringsumschauend keinen mehr von denen gewahren wird, die einst ihre Würde und Herrlichkeit verletzten, wenn die Marktplätze leer von Unrecht und Streit und dagegen voll von Frieden und Gerechtigkeit seyn werden, so wird sie wieder neu aufblühen und sich ver-

jüngen; ſie wird dann jedesmal die feſtliche Zeit der geheiligten Sieben ausruhen, um wie ein Kämpfer, der vorher geſtritten, neue Kräfte zu ſammeln. Sodann wird ſie, wie eine liebende Mutter, Erbarmen fühlen über die Söhne und Töchter, die ſie verloren, über die Kinder, die durch ihren Tod, noch mehr aber durch ihr Leben, der Erzeugerin Wehe verurſachten. Wieder verjüngt und fruchtbar geworden, wird ſie ein tadelloſes Geſchlecht gebären, das gut machen ſoll, was das frühere verdarb. Denn die Wüſte wird, wie der Prophet ſagt (cfr. Jeſaias LIV. 1.), ſchöne Kinder in Menge erzeugen, welcher Orakelſpruch ſich auch bildlich auf die Seele anwenden läßt. Denn ſo lange ſie bevölkert iſt, und voll von Leidenſchaft und Laſtern, ſo lange Lüſte, Begierden, Thorheit, Unmäßigkeit und Unrecht, wie Kinder ſie umklammern, iſt ſie krank nnd ſchwach, und dem Tode nahe, wenn ſie aber unfruchtbar wird, oder ihre Kinder verliert, ſo wird ſie alsbald durch plötzlichen Umſchwung wieder zur reinen Jungfrau, und gebärt, nach empfangenem Saamen, Himmelskinder, nämlich Weisheit, Tapferkeit, Mäßigung, Gerechtigkeit, Frömmigkeit, und die anderen Tugenden, deren Verheißung ſchon die frühere Schwäche heilet, deren Geburt aber vollends ein himmliſcher Segen iſt.“

Kaum traut man ſeinen Ohren, wenn man hört, wie Philo die Schuld, die ſo unausſprechliches Wehe nach ſich zieht, auf die Entheiligung des ſiebenten Tages und Jahres beſchränkt. Zwar gibt er ſich ſichtlich Mühe, um jedes andere Laſter mit dieſer einen Entweihung in Verbindung zu ſetzen, aber das Mißverhältniß zwiſchen Schuld und Strafe hört deßwegen nicht auf. Es iſt dieß ein neuer Beweis, daß er in der Schilderung der meſſianiſchen Zeiten ſtreng dem Texte des Pentateuch anhängt; denn Leviticus XXVI. 2, 34, 35, iſt der Fluch durch die Entheiligung des Sabbaths begründet, wenigſtens konnten dieſe Stellen leicht ſo erklärt

werden. Wirklich thaten dieß die palästinischen Rabbinen von damals; sieht man doch selbst aus dem neuen Testamente, daß sie jene Entweihung für die größte der Sünden ansahen.

Zugleich wird aus solchen Stellen klar, daß unser Theosoph noch tief im Judenthume gefangen war, daß der platonische Blumenduft nur wie ein Firniß auf ihm liegt, der kaum die Oberfläche bedeckt; denn kann man sich etwas abscheulicheres denken, als diese Schilderung einer Hölle auf Erden, welche die Idee eines liebenden Gottes, dem Herzen unseres Philo sonst so theuer, völlig verhöhnt, und nur den blutdürstigen Rächer walten läßt? eine Schilderung, die, außer dem Mangel alles poetischen Gehaltes, auch darin tief unter Dante's Hölle steht, daß diese, trotz ihrer derben Farben, den Geist der Gerechtigkeit und Liebe athmet. Man sage nicht, daß Philo, als Jude, dem von seiner Zeit einmal als messianisch anerkannten Texte von Deuter. XXVIII. und Levit. XXVI. folgen mußte. Er hat die Beschreibung, die dort schon gräßlich ist, mit unerträglicher Weitschweifigkeit und Uebertreibung gesteigert. Wenn je Allegorie an ihrer Stelle war, so wäre es hier gewesen; aber weit gefehlt, Alles wird buchstäblich genommen, und die einzige Stelle, die er in den Büchern de praemiis ac poenis und de execrationibus bildlich erklärt, ist aus Jesajas entlehnt, gleich als wenn die mosaischen Ausprüche zu heilig wären, um ihnen einen anderen Sinn zu unterlegen.

Von Seite 435, Mitte, geht er zu gelinderen Tönen über: „So habe ich denn," fährt er fort, „die Strafen unverholen angegeben, welche über das frevelnde Geschlecht kommen sollen, dieweil es die heiligen Gebote der Frömmigkeit und Gerechtigkeit verachtete, und sich der Vielgötterei, deren Ziel Ruchlosigkeit ist, hingab, vergessend den angestammten Glauben an einen Gott, in welchem es von Jugend auf erzogen war. Wenn sie jedoch die Strafen Gottes nicht

zum Verderben, ſondern ſich zur Warnung wirken laſſen, wenn ſie ſich von ganzer Seele ihres früheren Wandels ſchämen, und umkehren, wenn ſie ihre Miſſethat zuerſt in innerſter Seele, zum Beweiſe herzlicher Reue, dann aber auch mit dem Munde, zur Beſſerung derer, die es hören, bekennen, dann werden ſie Vergebung erlangen von dem gütigen und erbarmenden Gotte, der dem Menſchengeſchlechte als höchſtes Vorrecht die Verwandtſchaft mit ſeinem Logos verliehen, nach welchem der menſchliche Geiſt, wie nach einem Urbilde, geſchaffen wurde.“

Wir ſetzen, um ſeiner Wichtigkeit willen, den Urtext her: *Ἐαν μέντοι μὴ ἐπ᾽ ὀλέθρῳ δέξωνται τὰς δυνάμεις μᾶλλον ἢ νουθεσίᾳ, καὶ καταιδεσθέντες ὅλῃ ψυχῇ μεταβάλωσι, κακίσαντες μὲν αὐτοὺς τῆς πλάνης, ἐξαγορεύσαντες δὲ καὶ ὁμολογήσαντες ὅσα ἡμαρτον καθ᾽ αὑτοὺς διανοίᾳ κεκαθαρμένῃ τὸ πρῶτον, εἰς τὸ τοῦ συνειδότος ἀψευδὲς καὶ ἀνύπουλον, ἔπειτα καὶ γλώττῃ πρὸς βελτίωσιν τῶν ἀκουόντων, εὐμενείας τεύξονται τῆς ἐκ τοῦ σωτῆρος ἵλεω θεοῦ, τῷ γένει τῶν ἀνθρώπων ἐξαίρετον παρασχομένου καὶ μεγίστην δωρεὰν, τὴν πρὸς τὸν αὐτοῦ λόγον συγγένειαν, ἀφ᾽ οὗ καθάπερ ἀρχετύπου γέγονεν ὁ ἀνθρώπινος νοῦς.*

Philo hat hier, wie man ſieht, als wäre er mit dem Vorhergehenden ſelbſt unzufrieden, unvermerkt an die Stelle der Sabbath-Entweihung die Vielgötterei und Abfall von dem Herrn unterſchoben.

Nun kommt das Wichtigſte. Philo fährt nämlich ſo fort: „Und wenn ſie auch bis an die Gränzen der Erde als Gefangene und Sklaven ihrer Beſieger zerſtreut wären, ſo ſollen ſie doch, wie mit einem Schlage, und an einem Tage, frei werden; denn ihr plötzlicher Uebergang zur Tugend wird ihre ſeitherigen Gebieter in Erſtaunen ſetzen; ſie werden ſich ſchämen, über Beſſere zu herrſchen, und die Kinder Gottes freigeben.“

„Wenn ihnen dann dieses Heil zu Theil wird, so werden Alle, die zuvor in Hellas und in den Ländern der Barbaren, auf dem Festlande und in den Inseln zerstreut waren, in einem Zuge sich erheben, und von allen Seiten her dem einen angewiesenen Orte zueilen, geführt von einer göttlichen, weit über alles menschliche erhabenen Gestalt, welche, allen Anderen unsichtbar, nur von den Begnadigten geschaut wird. Dieselbigen haben drei Fürsprecher der Versöhnung bei ihrem himmlischen Vater: Der erste ist die Vaterliebe des Angerufenen selbst, der gerne Vergebung schenkt, und lieber begnadigt als straft; der zweite Fürsprecher ist die Heiligkeit der Stammväter des Volkes, welche als körperlose Seelen in reinem geistigen Gottesdienste unaufhörlich für ihre Söhne und Töchter flehen, und deren Bitten der himmlische Vater erhöret; der dritte und mächtigste Fürsprecher ist die eigene Besserung der Wiederversöhnten, die endlich vom Irrwege auf die rechte Bahn umgekehrt sind, und dem Allmächtigen zu gefallen sich bestreben, wie Söhne ihrem Vater.“

„Wenn sie nun angekommen sind im Lande der Verheißung, so werden die zerfallenen Städte wieder aufgebaut; die Wüste bekommt ihre Bewohner, das Land, früher so unfruchtbar, wird zum Garten. Das Glück der Väter und Ahnen wird zu nichte vor ihrem unsäglichen Ueberflusse, der aus dem Schatze göttlicher Gnaden, wie aus einem unversiegbaren Quelle herniederströmt, und jeden Einzelnen, so wie Alle zusammen, mit seinem Reichthume überschüttet. Die Verwandlung wird aber vollständig und allgemein seyn. Gott wird nämlich die Tugenden der Wiedergebesserten wider ihre Feinde kehren, welche sich früher über das Unglück des erkornen Volkes gefreut, und herzzerschneidenden Spott mit ihm getrieben haben, als wäre ihnen und ihren Kindern die Fortdauer des Glückes gewiß, und als dürften sie ohne Aufhören den Jammer der Unterdrückten bis in das fernste

Glied ſchauen. Die Unſinnigen, die nicht einſahen, daß ſie des früheren Glanzes nicht um ihrer ſelbſt willen genoſſen, ſondern damit Andere gewarnt würden, denen eigenes Weh und der Schmerz über das Glück ihrer Widerſacher als rettendes Gegengift wider ihren Abfall vom Geſetze der Väter vorgehalten wurde. Da ſich nun aber die Sache gewendet hat, da die Verirrten Buße thaten mit Seufzen und Weinen, ſo werden ſie auch wieder in ſchnellem Laufe umkehren zum Glücke ihrer Ahnen, ſie, die niemals völlig ſcheitern konnten. Die Feinde dagegen, welche mit ihrem Jammer Spott trieben, denen ihre Verzweiflung und ihr Elend ein Götterfeſt geweſen war, ſollen nun die Früchte ihrer Grauſamkeit einärndten, ſie werden fühlen, daß ſie ſich nicht an Elenden und Verſtoßenen verſündiget, ſondern an einem edlen Geſchlechte, in dem der alte, nie ganz erloſchene Funke angebornen Adels nur wieder angefacht zu werden brauchte, um den früheren Glanz herzuſtellen. Denn wie ein abgehauener Stamm ſich leicht verjüngen und neue Schößlinge treiben kann, ſobald eine geſunde Wurzel zurückgeblieben iſt, auf dieſelbe Weiſe können aus ſonſt verirrten Seelen, wenn nur ein kleiner Saamen der Tugend übrig blieb, wieder die edelſten und herrlichſten Früchte emporſproſſen, Früchte, durch welche Städte wieder bevölkert, und ganze Nationen zahlreich werden."

Für den Augenblick nur folgende Bemerkung. Auch in dieſen Sätzen zeigt ſich ein fühlbares Schwanken zwiſchen Vernünftelei und Offenbarungsglauben. Die Behauptung, daß die Gebieter ſelbſt ihre Gefangenen losgeben ſollen, aus Schaam, über Beſſere zu herrſchen, ſteht in geradem Widerſpruche mit dem Geiſte glühenden Rachegefühls, der ſich in den meſſianiſchen Hoffnungen der Juden überhaupt, ſo wie auch namentlich in den letzten Sätzen unſerer Stelle ausſpricht. Denn wozu die angedrohten Strafen gegen dieſe, wenn ſie die Kinder Israel ſo glimpflich behandelt hatten, um ihnen ſogar

voll Seelengröße und Gutherzigkeit die Freiheit zu ſchenken? Nach meinem Gefühle iſt dieſe Anſicht von einigen Gebildeteren erſonnen worden, um den ſchnellen Aufbruch aus allen Ländern an einem Tage natürlich zu erklären. Den gemeinen Juden plagte gewiß kein Zweifel über die Unmöglichkeit eines ſolchen Ereigniſſes; er konnte ja, vermöge ſeines Glaubens, über die Allmacht verfügen, und jede Schwierigkeit mit einem Wunder löſen.

Zum zweiten iſt der Satz wohl zu beachten, daß die im Himmel befindlichen Seelen der Patriarchen unaufhörlich für ihr Volk den Vater anflehen. Dieſe Anſicht trägt, wie Jedermann fühlen wird, ganz den Charackter des Volksglaubens; ſo wie ſie denn auch im zweiten Buche der Makkabäer, XV. 14, wieder vorkommt. Folglich reicht auch die ſpätere Heiligenverehrung, mit ſo vielen anderen Dogmen der katholiſchen Kirche, in das frühe Judenthum hinauf.

So hätten wir denn das Gemälde der künftigen Schickſale Israels aufgerollt. Man bemerke, daß es faſt ganz aus dem Pentateuch entlehnt iſt; die Propheten, die doch ſo reichhaltig ſind in dieſem Punkte, haben nur Weniges geliehen. Bloß Jeſajas wird einmal citirt, aber mehr zur Ausſchmückung, denn als dogmatiſche Urkunde. Dieß iſt, wie wir ſchon oben bemerkten, der deutlichſte Beweis, daß Moſes in der Meinung der Alexandriner unendlich höher ſtand, als die anderen Propheten zuſammen; denn die theuerſten Hoffnungen werden überall auf das geheiligteſte Anſehen gegründet.

Das Gemälde der meſſianiſchen Zeiten zerfällt übrigens in drei Theile: die Beſchreibung des Glückes und des vorhergehenden Wehes; zwiſchen dieſe beiden tritt als Mittelglied die Vorausſetzung der Buße und Umkehr vom böſen Wege. Es fragt ſich nun, ob dieſe Theile ſich nach der Meinung Philo's zu einem lebendigen Ganzen fügten, mit anderen Worten, ob er glaubte, daß jeder derſelben eintreten werde.

Den erſten Theil, oder das überſchwengliche Glück unter dem großen Helden, dachte er ſich ohne Zweifel als gewiß. Zwar iſt daſſelbe im Texte des Leviticus an eine Bedingung, die nicht nothwendig eintreffen muß, nämlich an die Treue der Juden gegen ihr Geſetz, geknüpft; und dieſe Bedingung tritt auch bei Philo hervor. Aber die große Beſtimmtheit, in der er von den Nationalhoffnungen ſpricht, läßt nicht zweifeln, daß er feſt an ihre Erfüllung glaubte, daß er alſo auch von jener Bedingung vorausſetzte, ſie werde eintreffen. So wie wir denn unter allen Juden dieſes Jahrhunderts nur eine Stimme über die Gewißheit künftiger Größe finden, Hoffnungen, die ſelbſt bis nach Rom hin laut geworden waren. Aber glaubte er auch, daß die Zeiten des Jammers nothwendig vorangehen müſſen? Das auserwählte Volk konnte ſich ja beſſern, ehe der Zorn Jehovah's ſeine vollen Schaalen ausgoß, es konnte zur Gerechtigkeit umwenden, und dadurch den Aufgang der Sonne des Heiles beſchleunigen. Wahrſcheinlich iſt es, daß er auch das furchtbare Wehe ebenſo gewiß dachte, als das kommende Glück. Hiefür ſpricht neben der Ausführlichkeit und Beſtimmtheit jener Schilderungen beſonders die Heiligkeit der Urkunde, der ſie entnommen ſind, des Pentateuch; denn obgleich dieſer nur bedingt droht und verheißt, ſo war das Anſehen der moſaiſchen Schriften ſo groß bei den Juden, daß ſie, jene Bedingung überſehend, glaubten, Alles müſſe geſchehen, was in dem Buche geſchrieben ſtehe. Hiezu kommen noch die alten Klagen über des Volkes Ungehorſam; denn gibt es irgend eine Schrift aus der früheren oder ſpäteren Zeit, welche nicht über Lauigkeit im Erfüllen des Geſetzes, oder über offenen Abfall eifert! Wirklich legte das Judenthum ſeinen Kindern unerträgliche Laſten auf, die auch bei gutem Willen kaum geſchleppt werden konnten. Hiezu kommt noch endlich die trübe Weltanſicht der Alexandriner: das ganze Menſchengeſchlecht ſey

verderbt von Jugend auf, das Böse nothwendig und angeboren, weil es im Leibe seinen Grund hat. Bei dieser Ansicht konnte man nur von dem Gluthofen der Trübsal Läuterung erwarten.

Ist es nun höchst wahrscheinlich, daß Philo jene beiden Glieder, zuerst das Wehe, dann die Glückseligkeit, mit gleicher Gewißheit erwartete, so ist auch ausgemacht, daß er das dritte Glied, oder die Umkehr vom bösen Wege, nothwendig zwischen die beiden anderen einreihete. Zwar könnte man gegen diese Erklärung die eigenen Ausdrücke Philo's anführen, in der obenangeführten Stelle: ἐὰν μέντοι μὴ ἐπ' ὀλέθρῳ δέξωνται τὰς δυνάμεις μᾶλλον ἢ νουθεσίᾳ, καὶ καταιδεσθέντες ὅλῃ ψυχῇ μεταβάλωσι, κακίσαντες μὲν αὐτοὺς τῆς πλάνης, ἐξαγορεύσαντες δὲ καὶ ὁμολογήσαντες ὅσα ἥμαρτον καθ' αὐτοὺς διανοίᾳ κεκαθαρμένῃ τὸ πρῶτον, εἰς τὸ τοῦ συνειδότος ἀψευδὲς καὶ ἀνύπουλον, ἔπειτα καὶ γλώττῃ πρὸς βελτίωσιν τῶν ἀκουόντων, εὐμενείας τεύξονται τῆς ἐκ τοῦ σωτῆρος ἵλεω θεοῦ, welche Worte vorauszusetzen scheinen, daß die furchtbaren Gerichte Gottes möglicher Weise nicht ganz zum Ausbruche kommen dürften. Allein dieser Schluß wäre voreilig; denn die Strafen können eben nach diesen Worten in vollem Maße hereinbrechen, nur nicht über Alle, sondern bloß über die, welche sich nicht warnen lassen, und hartnäckig in der Sünde verharren. Die Anderen, zwar auch Sünder, und auf gelindere Weise bestraft, entgehen durch schnelle Buße dem Verderben, das die Starrsinnigen unnachsichtlich ereilt.

Andererseits muß man gestehen, daß namentlich der düstere Theil des Gemäldes unklar und verworren ist. Die Strafen sind so gehäuft, daß sie kaum neben einander gedacht werden können; einige derselben heben die anderen geradezu auf, wie man bemerkt haben wird; und es möchte überhaupt sehr schwer halten, eine bestimmte Idee und Reihenfolge derselben anzugeben. Besonders unklar ist er in seinen Aeußerungen

über die Buße und Beſſerung der Juden, die er, wie wir ſchon oben zeigten, bald von einer göttlichen Einwirkung, bald von der eigenen Willensthätigkeit der Menſchen ableitet, und deßhalb unaufhörlich zwiſchen beiden Anſichten ſchwankt.

Wenn man aber, abgeſehen von dieſen einzelnen Dunkelheiten, die Hauptpunkte ſeiner Lehre von den letzten Dingen herausſtellen wollte, ſo möchten etwa folgende zu unterſcheiden ſeyn:

Je näher die Menſchheit dem von Gott geſteckten Ziele rückt, deſto verderbter wird ſie. Sünden aller Art, Unglaube, Ungehorſam wider das Geſetz nehmen überhand. Da erſchöpft ſich endlich die göttliche Langmuth; die Strafen, welche Moſes, der Prophet, vorausgeſagt, nehmen ihren Anfang. Alle Uebel des Leibes und der Seele werden ausgeſchüttet über das gottloſe Geſchlecht. Mangel über alle Beſchreibung, Hunger, daß der Vater ſeine Kinder verſchlingt, Umkehrung des Naturlaufes, Sklaverei und Zerſtreuung unter allen Nationen, Krankheiten der gräßlichſten Art, Furcht und Entſetzen, gänzliche Ausrottung der Frevler, vielleicht Verſtoßung in die Hölle. Urſache dieſer Strafgerichte iſt hauptſächlich die Verletzung der Sabbathsgeſetze. Mitten aber in dieſem gränzenloſen Jammer werden einzelne Proſelyten gerettet, doch zuletzt laſſen ſich auch viele der beſſeren Juden warnen, thun Buße, und bekennen ihre Sünden mit dem Herzen und mit dem Munde. Nun wendet ſich das Schickſal; die Sonne des Heiles geht auf nach langer Nacht. Die erſte Wundergabe von oben iſt plötzlicher Umſchwung von mittelmäßiger Tugend, die ſie durch eigene Thätigkeit in ſich angeregt, zu vollendeter Heiligkeit, welche ihnen von oben kommt. Denn auf dieſe Weiſe möchten wohl jene widerſtrebenden Ausſprüche zu vereinigen, und Stellen zu deuten ſeyn, wie Mang. II. 427, oben: καθάπερ οὖν ἀνθρώπους ἐν ἐσχατιαῖς ἀπῳκισμένους ῥᾳδίως ἂν ἑνὶ κελεύσματι συναγάγοι θεὸς ἀπὸ περάτων εἰς ὅ τι ἂν θελήσῃ χω-

ρίον, οὕτω καὶ τὸν νοῦν ἐξ ἄλης πολυχρονίου πάντη πλανηθέντα καὶ κακωθέντα πρὸς ἡδονῆς καὶ ἐπιθυμίας, δεσποινῶν ἐκτεταμένων, ἐλεῶν ὁ σωτὴρ ἐξ ἀνοδίας εἰς ὁδὸν εὐπετῶς ἂν ἀγάγοι, ἀμεταστρεπτὶ φεύγειν διεγνωκότα φυγὴν, οὐ τὴν ἐπονείδιστον λεγομένην, ἀλλὰ τὴν σωτήριον, ἣν οὐκ ἄν τις ἁμάρτῃ λέγων καθόδου κρείττονα, und ibidem 435, unten: ἐλευθερωθήσονται τῆς ἀθρόας πρὸς ἀρετὴν μεταβολῆς κατάπληξιν ἐργασαμένης τοῖς δεσπόταις. Der erſte Anfang geht vom Menſchen aus, die Vollendung aber kommt vom Vater.

Die zweite Wunderwirkung von oben iſt die plötzliche Befreiung der Juden, die vorher in aller Welt zerſtreut waren. Philo läßt hier das ſittliche Gefühl der fremden Nationen mitwirken; wir haben ſchon oben unſere Gründe angegeben, warum wir dieß für eine individuelle Anſicht halten.

Nun ſtrömen die Juden an einem Tage von allen Seiten hin nach dem gelobten Lande, geführt von einer himmliſchen Geſtalt, welche nur den Erkornen ſichtbar, von den Heiden nicht geſchaut wird. Die Städte werden wieder aufgebaut, die Wüſte bevölkert; von der Erde iſt der Fluch genommen, der früher wegen der Sündenſchuld der Menſchen auf ihr laſtete. Sie wird verjüngt, und bringt unermeßlichen Ueberfluß hervor. Die wilden Thiere ändern ihre Natur und werden zahm. Alle Güter des Leibes und der Seele ſind über die Glücklichen ausgegoſſen. Von nun an kommt die Reihe an die Feinde des Volkes. Dieſe Elenden hatten vorher die Kinder Iſrael auf alle Weiſe geplagt, als wären ſie von ihrem Gott ausgeſtoßen und auf immer verlaſſen. Zwar lag dieſe Bosheit im Plane Gottes, und mußte ſeinen Gerichten dienen; nichtsdeſtoweniger werden ſie jetzt im Geiſte des alten Bundes dafür geſtraft. Ein Kriegsmann ſteht auf in Iſrael, ein ſtarker, gewaltiger Held. Er regieret ſein Volk in Gerechtigkeit, aber an ſeinen Feinden nimmt er blutige Rache. Sie werden

unterjocht, und müſſen den Juden, kurz zuvor ihren Sklaven, als Knechte dienen.

Man wird bemerkt haben, daß ſich die Verheißungen von dieſem Helden und von ſeiner Herrſchaft, ſo wie ſie in der Schrift, de praemiis ac poenis, angedeutet ſind, genau anſchließen an das Ende der Schrift de execrationibus, und an das, was dort über die Rache an den Feinden des Volks geſagt wird. Denn dieſe ſetzt Kriege gegen die Heiden, aber auch einen großen Feldherrn voraus, durch den die Streiter aus Israel wider den Feind geführt werden mußten.

So glaubten denn die Juden, das ganze künftige Schickſal ihrer Nation zum Voraus auf wunderbare Weiſe in den heiligen Büchern beſtimmt, und dieſer Theil des moſaiſchen Glaubens war gewiß einer der theuerſten, einer von denen, mit denen ſich die Phantaſie des Juden am liebſten und mit größter Inbrunſt beſchäftigte. Was Wunders? wenn die Prädeſtination eine wichtige Stelle fand in der jüdiſchen Glaubenslehre! man ſollte dieß ſchon zum Voraus erwarten, auch wenn wir keine Zeugniſſe darüber hätten.

Zuſammengeſetzt iſt übriges das Gemälde der Zukunft, aus Vorbildern der früheren Geſchichte; wie denn überall die Phantaſie ihren Stoff von der Gewohnheit entlehnt. Namentlich mußte die Wunderführung Israels aus Aegypten nach Kanaan, und die Zerſtreuung im babiloniſchen Exil die einzelnen Züge leihen. Moſes hatte ſeinem Volke, wenn es die Gebote Gottes halten würde, den Einzug in Kanaan, in das Land, wo Milch und Honig fleußt, und dabei unſägliches Glück verheißen; dieſe Verheißungen hielt man mit den glorreichen Zeiten David's noch nicht für erfüllt; ſie ſollten noch weit überboten werden durch eine neue Priode unter einem weit größeren Herrſcher, als David war, jedoch ſo, daß man die Bilder des erwarteten Glücks aus der Regierung dieſes gefeierten Königs nahm.

Man ſollte in den meſſianiſchen Hoffnungen, wie ſie von den Propheten angeregt und von den Juden geglaubt wurden, nichts beſonders finden. Sie ſind nie eingetroffen (denn in Jeſu Chriſto wurden ſie ganz in anderem Sinne erfüllt, als die Propheten geweiſſagt und die Juden erwarteten); ſie werden auch nie eintreffen, und heute noch erwartet der Israelite vergeblich auf ihre Erfüllung. Sie waren alſo eine Täuſchung, aber eine natürliche, in der theokratiſchen Verfaſſung der Juden begründete. Ein Volk, das von Jugend auf gewöhnt iſt, mit aller Zähigkeit des Herzens, den Herrn der Welt, den Allmächtigen, als ſeinen König anzuſehen, ſich als den Erſtling der Nationen zu betrachten, ein Volk, das durch ſeine prieſterliche Verfaſſung jeden Tag an dieſes Verhältniß erinnert wird; kann und wird an ſeinem Heile nie verzweifeln. Denn ſonſt müßte es glauben, daß der Verband zwiſchen ihnen und Gott zerriſſen, daß ſie völlig verſtoßen ſeyen, ein Glaube, gegen den ſich das menſchliche Gefühl empört, den unter den Juden der Nationalſtolz nicht duldete, noch der Prieſter aufkommen ließ, weil ſeine Vorrechte ſonſt aufhörten. Wenn deßhalb die Gegenwart auch mit hartem Drucke laſtete, ſo rettete ſich die Phantaſie in die Zukunft; die Hoffnung ward, wie wir ſo allgemein in dieſer Periode finden, nebſt dem Glauben zur ſchönſten Tugend; denn ſie allein iſt es, an welcher in ſolchen Lagen das Leben ankert. Daher die Gluth meſſianiſcher Hoffnungen von damals, daher die Erſcheinung, daß ſie deſto feuriger waren, jemehr die Erfahrung ſie niederſchlug. Andererſeits war das Bewußtſeyn ſchwerer Uebertretung des göttlichen, auf Sinai verkündeten, Geſetzes vorhanden. Man fand hierin den Grund der langen Verzögerung. Dieſe Schuld mußte im Geiſte des alten Teſtaments gebüßt, ſie mußte ſchwer gebüßt werden, weil ſie ſchwer war, denn der Unglückliche fühlt ſeine Fehler mehr,

als der Glückliche. Daher jene Schilderung furchtbarer Strafgerichte vor dem Aufgange der Gnadenzeit.

In dieſer Weiſe wirkten jene Stellen des Pentateuch auf die Geſtalt der meſſianiſchen Hoffnungen. Sonſt mußte beſonders auch das babyloniſche Exil ſeine Farben leihen. Wie damals ſollten alle Juden noch einmal zerſtreut werden, nur weit härter und in größerer Ferne, bis an die Gränzen der Erde, wie Philo ſagt, in Hellas, in den Ländern der Barbaren, auf dem Feſtlande und auf den Inſeln. Die hauptſächliche Schuld, um deren willen die Zerſtreuung verhängt wird, iſt, wie Philo ſagt, Entheiligung des Sabbats; auch dieß iſt ein babyloniſches Vorbild; denn die ſiebzig Jahre der chaldäiſchen Gefangenſchaft wurden von den Rabbinen aus der Entweihung der heiligen Siebenzahl abgeleitet (cfr. die Noten bei Mangey zu den betreffenden Stellen).

Nun tritt aber die Buße ein, mit ihr iſt die Schaale des Zorns ausgeleert; die Zeiten ſind erfüllt. Die Juden kehren zurück aus der Zerſtreuung, alle an einem Tage, geführt von einer nur den Juden ſichtbaren, von den Heiden ungeſehenen Himmelsgeſtalt. Wer erkennt nicht hierin mit dem erſten Blicke das moſaiſche Vorbild? Gerade ſo zog Israel an einem Tage aus dem Lande der Knechtſchaft aus Aegypten, geführt von einer Himmelsgeſtalt, der Wolkenſäule!

Hier iſt nur der Ort zu zeigen, daß ſchon in Alexandrien der Logos mit den meſſianiſchen Erwartungen der Juden in Verbindung geſetzt war. Wir haben nämlich oben nachgewieſen, daß Philo in der Wolkenſäule, ſo wie im Dornbuſche, den Logos fand, daß dieſe Vorſtellung in dem Siraciden, ſo wie in dem Buche der Weisheit wiederkehrt. Iſt nun wirklich das Bild von der göttlichen Geſtalt, welche die Juden aus der zweiten Zerſtreuung, aus dem zweiten Lande der Knechtſchaft heimgeleiten ſollte, eine Wiederholung der moſaiſchen Wolkenſäule, ſo iſt auch kraft der Analogie klar.

daß unter dem Abbilde, wie unter dem Vorbilde, der Logos verſtanden werde; wie es ſich denn auch zum Voraus erwarten läßt, daß der große Mittler, der Paraklet, bei der zweiten größeren Wiederherſtellung des Volks mächtig mitwirken müſſe, wenn er ſchon bei der erſten, oder der Befreiung aus Aegyptenland, Führer Israels geweſen war. Zwar könnte man gegen die Gleichheit beider Geſtalten, der Wolkenſäule nämlich, und des erwarteten himmliſchen Gebildes, den Beiſatz anführen, den Philo, Mang. II. 436, oben, gibt: ξεναγούμενοι πρός τινος θειοτέρας, ἢ κατὰ φύσιν ἀνθρωπίνην ὄψεως, ἀδήλου μὲν ἑτέροις, μόνοις δὲ τοῖς ἀνασωζομένοις ἐμφανοῦς, welche Beſtimmung nicht auf die Wolkenſäule paſſe, da ſie von den Aegyptern ſo gut als von den Juden geſehen wurde. Allein erſtlich kommt wirklich eine ähnliche Ausſage über die Wolkenſäule vor, Exod. XIV. 20, wo der Urtext wörtlich ſo lautet: „Die Wolke war Finſterniß (auf der Seite der Aegypter) und erleuchtete die Nacht“ (auf der Seite Israels), ſie wurde alſo, wie hier die himmliſche Geſtalt, zugleich geſehen, nämlich von den Begünſtigten, und nicht geſehen, von den Verdammten. Hiegegen könnte man nun freilich einwenden, daß die LXX., für die Alexandriner die einzig gültige Quelle des Glaubens, nicht ſo überſetzen. Der Grieche hat nämlich: καὶ ἐγένετο σκότος καὶ γνόφος, καὶ διῆλθεν ἡ νύξ. Allein warum ſollte die wahre Erklärung nicht auch in Aegypten bekannt geworden ſeyn?

Jedoch ſelbſt ohne Rückſicht auf den wahren Sinn von Exod. XIV. 20, wird unſer Ausſpruch trefflich erklärt durch eine Stelle aus dem erſten Buche de vita Mosis, Mang. II. 107, obere Mitte, wo er von der Säule ſagt: τάχα μέντοι καὶ τῶν ὑπάρχων τις ἦν τοῦ μεγάλου βασιλέως, ἀφανὴς ἄγγελος ἐγκατειλημμένος τῇ νεφέλῃ προηγήτωρ, ὃν οὐ θέμις σώματος ὀφθαλμοῖς ὁρᾶσθαι. Er durfte von ungeweihten Augen nicht geſchaut werden; dieß konnte unter veränderten

Umſtänden nur von den Heiden gelten. Dieſen allein war er unſichtbar, die Juden aber, die nun geheiligt, verſöhnt, und vom Vater angenommen waren, durften ihn jetzt, ohne äußere Hülle, welche dort die Wolke bildete, rein in ſeiner wahren Geſtalt ſchauen!

Wenn wir nun behaupteten, daß der Logos ſchon in Alexandrien in ein gewiſſes Verhältniß zu den meſſianiſchen Segnungen geſetzt war, ſo heißt dieß durchaus nicht ſoviel, als hätte ihn Philo mit dem Meſſias identificirt. Dieß war gewiß nicht der Fall, er ſtellte ihn zu hoch, um ihn Fleiſch werden zu laſſen; in der Luft, im reinen Himmel, durfte er ſchweben, nicht aber konnte er bleibend auf die unreine Erde herniederſteigen. Meſſias war ihm jener große Kriegsheld, von dem es, Num. XXIV. 7, nach den LXX. heißt: ἐξελεύσεται ἄνθρωπος ἐκ τοῦ σπέρματος αὐτοῦ, καὶ κυριεύσει ἐθνῶν πολλῶν. Dieſer mußte die Feinde Gottes ſchlagen. Dem Logos dagegen wurde die himmliſche Heimführung übertragen; ſein Geſchäft war ſchon beendigt, wenn der Meſſias ſeine Eroberungen beginnt. Hier iſt nun auch der geeignetſte Ort, um auf eine andere Weiſe, als wir oben verſucht, zu erklären, warum der Logos, de execrationibus, Mang. II. 436, oben, nicht unter den drei andern dort genannten Parakleten auftritt. Philo hatte nämlich in den nächſt vorhergehenden Worten von jener Himmelsgeſtalt, welche die Juden heimgeleiten ſollte, geſprochen. Dachte er ſich nun unter dieſer den Logos, wie wir in allewege annehmen müſſen, ſo iſt es natürlich, daß er ihn nicht gleich wieder als Paraklet auffährt. Seine Wirkſamkeit bei der Wiederherſtellung Israels war ſchon dadurch beſtimmt, daß er, als himmliſcher Führer auftreten ſollte, er war ſchon, als ſolcher, Paraklet und Beiſtand des Volkes. So hatte Philo nicht nöthig, ihn in den folgenden Worten unter der Zahl derer zu nennen, welche unabläſſig für das Heil des Volkes flehen.

In den noch übrigen Zügen des großen Gemäldes erkennt man abermals, theils davidische, theils mosaische aus der Eroberung des heiligen Landes entlehnte Vorbilder. Wenn die Juden zurückgeleitet sind, wird das Land schnell bevölkert, Wohlstand, Macht und Ehre kehrt zurück. Aber nun brechen die Strafgerichte über die Feinde Gottes, über die Heiden los. Der Messias übt sein Herrscher- und Helden-Amt aus, die Feinde werden gezüchtigt und unterjocht, das Volk Gottes in Gerechtigkeit regiert, und zur Königin der Nationen erhoben.

Ich denke nicht, daß irgend Jemand behaupten werde, Philo habe im Wesentlichen dieser Schilderungen eigene Ansichten, und nicht vielmehr gemeinsame Hoffnungen seiner Nation ausgesprochen. Für letzteres bürgt die große Entschiedenheit seines Tons, als ob kein Zweifel möglich wäre. Zudem behandelte er hier eine Nationalangelegenheit, an der alle Juden mit gleicher Inbrunst hingen, und die sich nicht im geringsten auf Vernunftgründe stützte, sondern auf Offenbarung oder auf den Volksglauben; in solchen Fällen folgt auch der Denkende dem Strome, ohne eigene Meinung, und fühlt sich nur in soweit vor Zweifel frei, als sein persönlicher Glaube mit dem allgemeinen übereinstimmt, und in der Erziehung wurzelt.

Wirklich läßt sich auch mit gutem Grunde behaupten, daß in den beiden Büchern, de praemiis ac poenis und de execrationibus mehr als in allen übrigen Schriften unseres Verfassers, der Volksglaube, und zwar nicht bloß der reinalexandrinische, sondern wie es scheint, selbst der palästinische durchschimmert. Hieher gehört jene Stelle: *ὁ δὲ εὐπατριδης παρακόψας τὸ νόμισμα τῆς εὐγενειας ὑποσυρήσεται κατωτάτω πρὸς αὐτὸν τάρταρον καὶ βαθὺ σκότος ἐνεχθεὶς*, Mang. II. 433, gegen unten; wo, wie wir schon oben bemerkten, recht gut eine wirkliche Verstoßung in die Hölle gemeint seyn

konnte. Man müßte dann annehmen, Philo habe dieſe, ſeinen Anſichten ſonſt völlig fremde Lehre aus dem Volksglauben aufgenommen, und ſich vorgeſtellt, daß gegen das Ende der Zeiten, zur Beſtrafung der Gottloſen eigens eine *Hölle* gebildet werde. Iſt es aber auch bloßes Bild, ſo iſt dieſe Stelle immer als Akkomodation an die Meinungen des großen Haufens merkwürdig. Außerdem möchte ich auch in den Worten de execrationibus, Mang. II. 434, unten: *εἶθ' οἷα μήτηρ φιλόστοργος οἰκτιεῖται μὲν υἱοὺς καὶ θυγατέρας ἃς ἀπέβαλεν, οἳ καὶ ἀποθανόντες, καὶ ζῶντες ἔτι μᾶλλον, ὀδύναι τοῖς τοκεῦσιν ἐγένοντο. Πάλιν δὲ νεάσασα εὐφορήσει, καὶ τέξεται γενεὰν ἀνεπίληπτον, ἐπανόρθωμα τῆς πρότερον*, eine vergeiſtigende Anſpielung auf die jüdiſche Lehre von der Auferſtehung des Fleiſches finden. Daß er auch das Weltgericht mit ſeinen Poſaunen kannte, haben wir oben darzuthun verſucht.

Zum Schluſſe wollen wir noch ein Verzeichniß der Stellen geben, welche Philo als meſſianiſch anführt. Es ſind die Capitel Leviticus XXVI. und Deuter. XXVIII. ganz. Ferner werden aus Deuter. XXX. namentlich die Verſe 11 bis 14 als ſehr bedeutſam angeführt, man vergleiche z. B. de praemiis ac poenis, Mang. II. 421, gegen oben. Aus der alexandriniſchen Ueberſetzung von Num. XXIV. 7, iſt die Lehre vom großen Kriegshelden entlehnt; aus Exod. XXIII. 28. oder Deuter. VII. 20, die Weiſſagung von den Weſpenſchwärmen, welche gegen die Feinde Iſraels ſtreiten ſollen.

Außerdem werden von andern Schriften des alten Teſtaments bloß angeführt, Pſalm 120, 8. und Jeſaias 54, 1., aus letzterem iſt jedoch wahrſcheinlich die Lehre genommen, daß die wilden Thiere in der Zeit des Segens ihre Natur verändern und zahm werden ſollen, wenn dieſelbe nicht anders zunächſt aus einer traditionellen Deutung von Levit. XXVI. 6, entſtanden iſt, auf welche dann in allewege jene Stellen

der Propheten, daß der Löwe Stroh freſſen ſoll u. ſ. w., großen Einfluß gehabt hätten.

Alle dieſe Sprüche kommen auch im neuen Teſtamente als meſſianiſch vor. Deuter. XXVIII. iſt bloß eine weitere Ausführung von Levit. XXVI. Aus dieſem Capitel wird der zwölfte Vers 2. Cor. VI, 16. meſſianiſch benützt, der Spruch, Deuter. XXX. 12, von Philo, wie wir bemerkten an vielen Stellen, als ſehr bedeutſam gebraucht, wird ebenfalls im meſſianiſchen Sinne von Paulus Rom. X. 6, angeführt. Die Stelle, Num. XXIV. 7, finde ich wieder bei Mat. II. 15, wenigſtens hat ſie bewirkt, daß man, Hos. XI. 1, meſſianiſch deutete. Die Weſpen von Deuter. VII. 10. oder Exod. XXIII. 28, wiederholen ſich in den Heuſchrecken, welche nach Apocal. IX. 3 — 12. alle diejenigen plagen, die nicht mit dem Siegel Gottes bezeichnet ſind.

Außerdem wird Jes. LIV. 1, von Paulus Galat. IV. 27, als meſſianiſch angezogen.

Dagegen könnte auffallen, daß Philo die berühmte Weiſſagung, Genes. XII. *ἐν σοὶ εὐλογηθήσονται πᾶσαι αἱ φυλαὶ τῆς γῆς*, ohne alle Beziehung auf künftige Hoffnungen ſeines Volks, und auf eine abgeſchmackte Weiſe erklärt. Man vergleiche das erſte Buch von den Träumen, Pſ. V. 80, wo er ſich ſo vernehmen läßt: „In dir ſollen alle Geſchlechter geſegnet werden.“ Dieſer Orakelſpruch paßt in zweifacher Hinſicht auf den Weiſen, nämlich in Beziehung auf ihn ſelbſt und auf ſein Verhältniß zu andern Menſchen. Wenn mein Geiſt ſich durch vollkommene Tugend reinigt, ſo werden auch die irdiſchen Stämme in mir, d. h. die Sinne und der Leib rein. Und wenn ein Mann die Weisheit lieb gewinnt, ſo muß nothwendig auch das Haus, die Stadt, das Land und das Volk, in dem er lebt, glücklich werden. Denn gleichwie angezündeter Weihrauch die Umſtehenden mit Wohlgeruch über-

ſtrömt, ſo werden auf dieſelbe Art die Nachbarn des Weiſen, da ſie die von ihm ausgehende Düfte der Tugend einſaugen, ſelbſt beſſer und weiſer!“

Philo konnte dieſes menſchenfreundliche Orakel deßwegen nicht in einem höheren Sinne deuten, weil ſeine Erwartungen einſeitig und jüdiſch waren, und weil ſein Meſſias nur dem auserkornen Volke Heil, den Heiden aber Verderben bringt.

Inhalt
des ersten Theiles.

Erstes Capitel.

Seite.
Ueber Philo's Leben 1

Zweites Capitel.

Ueber seine Schriften 7

Drittes Capitel.

Die Zeit Philo's 57

Viertes Capitel.

Der Kanon Philo's 46

Fünftes Capitel.

Von der Inspiration der heiligen Schriften 54

Sechstes Capitel.

Von der Erklärung der heiligen Schriften 68

Siebentes Capitel.

Gott, das System der göttlichen Kräfte 113
a) Namen Gottes bei Philo . . . . . Ebd.
b) Gottes inneres Wesen 117
c) Gott nach seinem Verhältnisse zu der Welt . 121
d) Die göttlichen Kräfte 143

Achtes Capitel.

Vom göttlichen λόγος 168
a) Wortbedeutung . . . . . Ebd.
b) Der göttliche Logos 176

Seite.

c) Von der göttlichen Weisheit, oder der Σοφία 215
d) Vom πνεῦμα ἅγιον 229
e) Personificationen des Logos; der Logos eine wahrhafte Person 243

Neuntes Capitel.

Von der Weltschöpfung 527

Zehntes Capitel.

Von der Welt, ihren Theilen und ihrem Wesen 558

Eilftes Capitel.

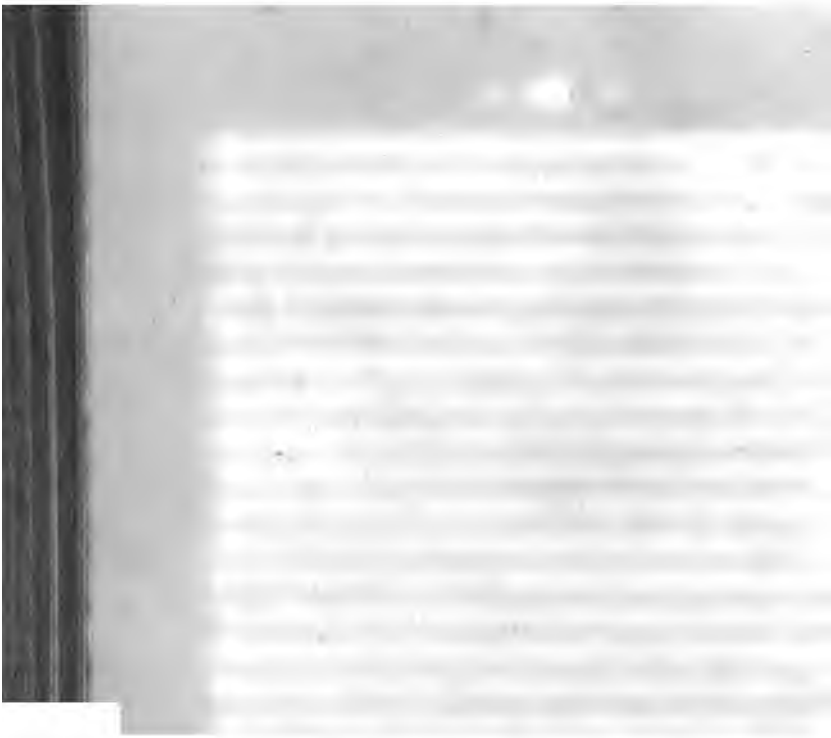
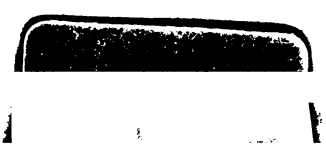
Von den Engeln 557

Zwölftes Capitel.

Die Lehre vom Menschen 575

Dreizehntes Capitel.

Von den Gnadenmitteln und den Tugenden 415

Vierzehntes Capitel.

Von der Weltregierung oder Vorsehung, und von dem besondern Plane Gottes in Betreff der jüdischen Nation . . 471